

E. BISER - H.B. GERL - R. GAMERRO
T. MANFERDINI - S. MAGGIANI - M. NICOLETTI
P.G. NONIS - G. PENZO - I. ROGGER
G. SOMMAVILLA - E. TEWES - G. ZORZI

La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini

**a cura di
SILVANO ZUCAL**

**La Weltanschauung cristiana
di Romano Guardini**

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. Aa. Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. Aa. Vv., *Cristianesimo e potere*
11. Aa. Vv., *Popoli messianici*
12. Penzo G. (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*
13. Zucal S. (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi.

La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini

a cura di Silvano Zucal

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose - 13



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1988 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40363-0

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1988

«Sebbene Romano Guardini non fosse uomo di lunghi colloqui, delle discussioni accese, non di meno tutto quello che diceva (e poi fissava per iscritto), era dialogico. Egli esordisce sempre col far esprimere all'uditore il suo interrogativo, con l'ascoltare i problemi dell'umana esistenza e, in ultima analisi, le questioni connesse con l'atto di fede. Poi però, con la sua parola che dischiude e manifesta, conduce l'ascoltatore con cautela, con rispetto, passo passo, alla propria stessa visione interiore».

card. J. Doepfner

PREFAZIONE

IGINIO ROgger

Il 17 febbraio 1885 nasceva a Verona Romano Guardini, ma ad un anno appena vide tutta la sua famiglia trasferirsi a Magonza in Germania, che divenne così per il futuro pensatore una seconda patria culturale.

L'occasione del centenario della nascita si è rivelata propizia per promuovere da parte dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento un corso monografico in sette lezioni che si sono svolte con cadenza settimanale in due periodi, nei mesi di novembre e di dicembre del 1985 e nel mese di gennaio del 1986. Ha aperto il corso Hanna Barbara Gerl il 19 novembre, con un felice approccio biografico alla figura di Guardini, mentre il 26 novembre Eugen Biser, successore del grande pensatore sulla prestigiosa cattedra di filosofia della religione e Weltanschauung cristiana dell'università di Monaco, ha tenuto la commemorazione ufficiale con una appassionata testimonianza su come Guardini ha visto e interpretato la possibilità di essere uomini entro le contraddizioni e i problemi dell'età contemporanea. Renzo Gammero il 5 dicembre e Tina Manferdini il 10 dicembre hanno rispettivamente esposto, con lucidità e competenza, la visione guardiniana della storia e le sue fondamentali prospettive nel campo della filosofia della religione.

È toccato a Silvano Maggiani, il 14 gennaio 1986, definire invece la peculiarità e l'originalità del contributo di Guardini al rinnovamento liturgico, molto prima che questo si affermasse con il Concilio Vaticano II. Pietro Giacomo Nonis il 21 gennaio ha esposto felicemente la cristologia di Guardini, evidenziandone la centralità per cogliere la portata dell'intel-

ro impianto filosofico e teologico della Weltanschauung cattolica, mentre Guido Sommariva ha chiuso il corso il 28 gennaio inviando per la lettura, perché impossibilitato a presenziare, la sua stimolante riflessione su Guardini come interprete della letteratura in chiave cristiana. Nel contesto del corso hanno poi tenuto delle comunicazioni Michele Nicoletti, Giuseppe Zorzi, Silvano Zucal, tutti e tre collaboratori del nostro Istituto.

Questa la cronaca scarna ed essenziale di un'iniziativa che aveva l'obiettivo di riproporre Guardini anche alle nuove generazioni e a tutti i cultori delle scienze religiose che forse non ne avevano ancora apprezzato tutto il vigore speculativo, la forza spirituale e l'impegno dentro i drammi e le problematiche epocali.

Perché proprio un recupero di Guardini? La scelta era in qualche modo obbligata per un Istituto come il nostro. La stessa vicenda esistenziale di Guardini, tedesco per formazione scientifica e italiano per nascita, lo pone come naturale ponte tra le due culture in un'ottica europea. Anche a questa sua del tutto originale vocazione Romano Guardini ha applicato il fondamentale criterio ermeneutico del *Gegensatz*, dell'opposizione polare, vedendo nelle due identità culturali una opposizione che non significa reciproca esclusione, ma piuttosto reciproco sostegno, positivo arricchimento e necessaria integrazione in una prospettiva più alta a carattere europeo. Un'Europa rinnovata, ove il cristianesimo dovrebbe giocare un ruolo non indifferente sul piano di una proposta autenticamente umanistica. Lo conferma in un passaggio suggestivo lo stesso Guardini: «Io riconobbi che l'Europa era l'unica base, su cui potevo esistere: inserito (*hineingewandt*) nel carattere tedesco, ma mantenendomi fedele alla mia prima patria; le due cose non restavano in me puramente giustapposte, ma erano fuse nella realtà "*Europa*", che è sì nata da necessità storiche, ma anche dalla vita di quanti la sperimentavano nella propria vita»¹. Per un Istituto di Scienze Religiose che opera nell'ambito di una terra e di una regione di confine, da secoli luogo di scambio

¹ R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, p. 14.

tra le due culture, italiana e tedesca, l'alto messaggio guardiniano che invita a raccoglierle in una unità senza cedimenti o rinunce alla propria insopprimibile identità, appare di straordinaria attualità e giustifica non solo sul piano propriamente culturale, ma anche su quello civile il valore del recupero della testimonianza umana ed intellettuale di Guardini.

Una seconda ragione rendeva particolarmente importante e adeguata la scelta di Guardini: la vastità impressionante dei suoi interessi, che spaziano dalla filosofia della religione all'interpretazione di grandi figure letterarie, dalla teologia — e in particolare dalla cristologia e dall'escatologia — alla filosofia della storia e del potere, dalla spiritualità alla liturgia, dalla scienza pedagogica alla critica culturale. Spirito libero e grande educatore dei giovani nel suo ministero pastorale e nella sua eccezionale onestà intellettuale, così aliena da ogni compromesso, Romano Guardini non si è lasciato incasellare artificiosamente in schemi intellettuali e accademici, ma la sua ricerca copre e passa in modo per così dire trasversale al di là delle distinzioni disciplinari, senza per questo cadere mai nel diletterismo. Forse si può soltanto evocare il suo itinerario di pensiero nello sforzo tenacemente perseguito di rinnovare e in parte di rifondare un approccio complessivo del pensiero cattolico ai nuovi dilemmi posti dalla coscienza moderna e dalla sua multiforme e talora anche contraddittoria sensibilità epocale.

Con una tale ampiezza di interessi e di prospettive ben si prestava quindi il pensiero di Romano Guardini a costituire la base per una riflessione unitaria, un aggiornamento nel campo delle scienze religiose, dalla teologia sistematica alle scienze bibliche, dalla filosofia della religione alla lettura in senso non meramente estetico delle opere letterarie e artistiche, che potessero sondare almeno con riferimenti essenziali il mutamento complessivo di prospettiva della riflessione teologica nel nostro secolo. Un'impostazione particolarmente coerente con gli obiettivi di ricerca di un Istituto che non ha mai voluto privilegiare in modo esclusivo un solo campo nell'ambito delle scienze religiose, ma ne ha cercato, ove possibile, ogni feconda connessione interdisciplinare.

C'è infine un ultimo elemento, che è quasi affettivo, ed è

quello dei molteplici rapporti tra il personaggio Guardini e la terra trentina. Essi rimasero quasi impercettibili anche a lui stesso; eppure hanno un loro significato. I rapporti di consanguineità parentale per l'ascendenza trentina della madre hanno richiesto un'apposita nota genealogica che si pubblica a parte nelle pagine del presente volume. L'attenzione al messaggio spirituale del teologo si documenta nel fatto che da Trento è partita una delle prime traduzioni italiane del suo pensiero. L'indefesso direttore del settimanale diocesano don Giulio Delugan traduceva lo scritto *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, che uscì nel 1933 col titolo *La coscienza* presso la Morcelliana di Brescia, arricchito da una prefazione dettata appositamente da Romano Guardini per questa edizione. Ancora presso la Morcelliana nel 1947 usciva l'edizione italiana de *I santi segni*, corredata di una serie di xilografie del pittore trentino Remo Wolf, che costituisce un caso unico nell'opera editoriale di Guardini, perché è l'unico libro in cui egli ammise delle illustrazioni.

Le motivazioni esposte spiegano abbondantemente le ragioni della nostra scelta.

La valutazione dei risultati ci ha portato a concludere che il notevole materiale raccolto non poteva andare perduto e che l'insieme delle relazioni e delle comunicazioni, opportunamente rielaborate e completate, poteva costituire una valida introduzione al pensiero di Guardini. Nella prospettiva della pubblicazione degli Atti si sono poi aggiunti altri due contributi di Eugen Biser e di Hanna Barbara Gerl, rispettivamente sull'antropologia guardiniana e sulla collocazione del suo pensiero al crocevia tra filosofia e teologia, già apparsi in Germania. Al vescovo Ernst Tewes si è chiesto invece, al fine di completare il quadro introduttivo, un contributo sull'ecclesiologia in Guardini. Giorgio Penzo ha da parte sua elaborato una riflessione sulla interpretazione di Hölderlin, che arricchisce il quadro, già delineato da Guido Sommariva, relativo a questa peculiare attività di Guardini come ermeneuta della cultura e della letteratura.

Una introduzione, questo l'obiettivo, che favorisca una valida recezione del pensiero di Guardini, problema che oggi ci si pone sia in Germania che in Italia. Occorre infatti evitare sia una scolastica guardiniana, inesistente e inoppor-

tuna perché bloccherebbe le potenzialità di sviluppo che sono ancora insite nel suo pensiero, sia un ripetersi di quella situazione che, dalla sua morte al 1985, può ben definirsi con la Gerl come «*Ein langsames Vergessenwerden*», cioè una emarginazione del suo pensiero, ritenuto non più alla moda e ormai fuori gioco. Pur con tutti i suoi limiti, il presente volume vuole ovviare a questo duplice rischio di una inadeguata recezione. Si spera che esso possa favorire in Italia una ripresa degli studi su Guardini, di cui nel 1988 si ricorderà il ventesimo anniversario della morte, avvenuta il 1 ottobre 1968.

A questo punto dovrei ringraziare singolarmente molte persone, tutti i relatori e gli autori di contributi, ai quali va il mio sincero apprezzamento per lo sforzo attuato di riproporre Guardini nell'ottica di una recezione critica adeguata, ma ciò non è possibile. Farò una sola eccezione, rivolgendo un particolare ringraziamento all'amico Ernst Tewes, vescovo ausiliare emerito di Monaco, estimatore di Guardini e a lui spesso vicino, cui debbo l'idea originaria e una calorosa anche se discreta insistenza per la realizzazione di una iniziativa di questo tipo. Un plauso e un riconoscimento particolare vanno poi al dott. Silvano Zucal, che ha coordinato il corso e ora ha curato con lodevole impegno e capacità il presente volume degli Atti.

INTRODUZIONE

SILVANO ZUCAL

1. Obiettivo dell'introduzione non è né può essere quello di cercare una impossibile sintesi dei contributi raccolti in questo volume, ma più semplicemente quello di giustificare una tale pubblicazione, spiegarne il titolo e, da ultimo, enunciare i criteri con i quali si è ritenuto di ordinare il materiale così ricco e diversificato.

Il primo aspetto potremmo esprimerlo anche mediante un interrogativo. Perché ripensare nel contesto odierno Romano Guardini e riproporne il messaggio? L'occasione celebrativa offerta dal centenario della nascita che ha suggerito in prima istanza questa ricerca non è sufficiente a spiegare in tutta la sua portata l'uscita di questo volume e soprattutto a garantirne un'accoglienza atta a suscitare uno stimolo efficace nell'attuale situazione culturale. Non è quindi peregrino, ma anzi in un certo modo pregiudiziale tentare una risposta. Romano Guardini è un pensatore che suscita una inevitabile diffidenza, soprattutto nell'ambiente accademico sia in campo teologico che filosofico. Si è in genere disponibili a concedergli un rilevante ruolo storico nel saper suscitare movimenti (come quello liturgico) e nell'aprire nuove prospettive in campo educativo, ma si è meno disponibili a riconoscergli statura di teologo o di filosofo o di esegeta della Scrittura o di autentico interprete della letteratura.

Se la grandezza di Guardini fosse affidata esclusivamente al ruolo storico da lui interpretato, con ciò sarebbe insieme segnata la sua fine come pensatore che può ambire ad un futuro, una volta che quella fase storica da lui vivificata come testimone e acutamente interpretata si fosse conclusa, come

di fatto lo è. Con efficace sintesi Karl Rahner, in uno splendido contributo al volume miscellaneo per l'80° compleanno di Guardini, più di vent'anni fa, si poneva analoghi interrogativi offrendo delle risposte che, ulteriormente sviluppate, possono rimanere valide anche oggi.¹ Anche Rahner si chiedeva come «l'opera di Guardini... si inserisca nel nostro più recente passato e nel nostro presente, quale significato vi assuma e quale influenza vi eserciti».² Certo Rahner si poneva tale interrogativo in un contesto come quello del periodo conciliare che da un lato favoriva, dall'altro — come vedremo — inibiva uno sguardo adeguato e complessivo sul pensiero di Guardini. Rahner, in chiave retrospettiva, sottolinea come Guardini si è formato nell'epoca del «modernismo», ha conosciuto il culmine del suo operare nel periodo successivo alla prima guerra mondiale e ha visto il tramonto della sua esistenza in quell'alba carica di speranza per la Chiesa cattolica che fu il Concilio.

In quest'arco di tempo così carico di eventi e di tragedie si può dire che mai Romano Guardini sia rimasto semplice spettatore, ma tutto ha condiviso e — per molteplici aspetti — di molte positive evoluzioni nella vita della Chiesa come della società del suo tempo è stato iniziatore e pioniere. Nella storia tedesca è stato anzi il vero *maestro* di due generazioni sconfitte, dopo la prima come dopo la seconda guerra mondiale, fino a meritarsi il nome di *praeceptor Germaniae* e ad insegnare ai giovani tedeschi la resistenza e la fedeltà interiore anche quando il nemico era così potente e ideologicamente così subdolo come il nazionalsocialismo. Ma se questo costituisce la dimensione educativa del suo impegno, una sottile pedagogia della storia che rimane ammirevole, il merito storico di Guardini è da ritrovare soprattutto nell'aver egli accompagnato con umiltà e coraggio, con pazienza e mitezza, senza polemiche e inutili controversie, ma con il gusto dell'essenziale e una non comune avvedutezza, la

¹ K. RAHNER, *Festvortrag* (Zum 80. Geburtstag Romano Guardinis im Auditorium maximum der Universität München), in K. FORSTER (a cura di), *Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Romano Guardini*, Würzburg 1965, pp. 17-35; tr. it. di G. Colombi, *Romano Guardini. Omaggio nell'ottantesimo compleanno*, in «Humanitas» 20(1965), pp. 390-401.

² Ivi, p. 398.

grande svolta avvenuta nella Chiesa del nostro secolo. La Chiesa ha lasciato

«una consapevolezza di sé come di una società chiusa autosufficiente spiritualmente, culturalmente e umanamente, la quale si difende e addirittura può apparire conquistatrice in quanto è la conservatrice, per giungere a un'autoconsapevolezza in cui essa, senza remore e impacci, sebbene andando incontro a rischi, si immerge nella situazione dell'epoca, donando nell'atto stesso in cui è pronta a ricevere, solidarizzando con il suo tempo nel portarne insieme il peso dei rischi e dei problemi, aprendosi la strada in una nuova era, che neppure essa può delineare in anticipo, servendo e assumendosi sollecitudini per l'uomo, non per se stessa»³.

Guardini, quindi, come il pioniere di un nuovo modo di porsi della Chiesa cattolica, non più centrato su di sé ma che abbatte i «bastioni» della propria metaforica fortezza — secondo la celebre espressione di Hans Urs von Balthasar — per aprirsi al mondo e porsi al suo servizio. Questa svolta implicava un superamento di tutti gli aspetti dell'opposizione al modernismo che si erano aggiunti in fase polemica e non coincidevano con la lotta della Chiesa in difesa della sua autoconsapevolezza teologica che la vuole legittimata da Dio e non solo dagli uomini e in possesso di una rivelazione autenticamente divina. Guardini riuscirà a separare da tale legittima lotta quello che non le apparteneva come valido e autentico, e cioè l'integralismo che pretendeva dominare direttamente la vita intera come proiezione ecclesiastica; l'enfaticizzazione di una filosofia neoscolastica che si chiudeva ad ogni positivo rapporto con la filosofia moderna mantenendo uno stile di pensiero che era tipico dell'età della Restaurazione del primo Ottocento e si rivelava assolutamente inadeguato sia nei confronti della grande tradizione della Chiesa, sia della stessa eredità impegnativa del pensiero di Tommaso, ma soprattutto appariva spiazzato nei confronti delle istanze del presente; infine un conservatorismo sociale e gerarchico, che credeva di poter trovare verità e grazia di Dio solo nel guscio che la Chiesa si era costruito dal tempo dell'illuminismo.

La controversia modernistica lasciò indubbiamente delle

³ Ivi, pp. 398-399.

cicatrici profonde sugli uomini che come Guardini si erano formati in quel tempo e ne avevano sofferto il disagio: ma fu proprio per merito di uomini di questo tipo che si riuscì a realizzare di nuovo una saldatura tra Chiesa e mondo. Guardini fu tra coloro che trovarono la parola giusta, che contemporaneamente non fosse indigesta alla Chiesa ufficiale e comunicasse alla propria epoca, permettendo di superare la contrapposizione troppo rigida e lo iato troppo profondo tra l'essere uomini del proprio tempo e l'essere cristiani. Veniva con ciò abbandonata ogni forma di pregiudiziale risentimento nei confronti dell'età moderna senza per questo rinunciare, quando fosse necessario, al discernimento, alla critica e al distanziamento rispetto al proprio tempo. Furono quindi uomini come Guardini a riaprire questa comunicazione, a insegnare

«alla Chiesa tedesca e in tal modo, alla lunga, alla Chiesa senza più, a vivere in un mondo pluralistico, senza divenire relativistica, a enunciare il messaggio del vangelo in modo tale che esso non sia incomprensibile *a priori* anche a coloro che ne stanno fuori, a conferire all'unico elemento cristiano una forma che in larga proporzione può essere sentita come comune dalle varie confessioni cristiane, a far sì che il linguaggio attuale diventi lingua dell'architettura e dell'arte sacra... Se la crisi del modernismo, nonostante tutte le singole amarezze e le tragedie personali, fu superata in tempo relativamente breve, se lo sviluppo della Chiesa nella sua filosofia, teologia, liturgia, nella sua esistenza e nel suo rapporto con la vita intellettuale e culturale dopo la prima guerra mondiale fino ad oggi si è svolto in maniera lenta... con crisi, indugi e insufficienze inevitabili, ma senza catastrofi, questo si deve all'opera per nulla ovvia di quegli uomini, che introdussero quell'aggiornamento della Chiesa, iniziato decenni prima del Concilio, che ha ottenuto con esso una sanzione ecclesiastica ufficiale e un'estensione mondiale... Tra queste personalità Guardini si colloca in prima fila. Nella multiformità della sua opera, dovrebbe essere addirittura considerato il primo tra tali uomini di lingua tedesca»⁴.

La risposta di Karl Rahner sul significato dell'opera di Romano Guardini nel nostro tempo e il conseguente giudizio finale sono indubbiamente di particolare rilievo e collocano il nostro pensatore, per l'autorevolezza di chi ha pronunciato un tale giudizio, su di un piano di assoluto prestigio. Rimane

⁴ Ivi, p. 400.

però egualmente l'interrogativo iniziale, giacché questo volume esce più di vent'anni dopo il saggio rahneriano e molte cose nella Chiesa e nella società occidentale, avviata ormai al suo destino post-moderno preconizzato da Guardini, sono cambiate. Rahner ha documentato la straordinaria preveggenza guardiniana, il suo anticipare i tempi dello Spirito che si sarebbero espressi nel grande Concilio; ma proprio questo può paradossalmente spiegare il diffuso silenzio che ha circondato l'opera guardiniana dopo il Concilio e dopo il 1968, anno in cui, con coincidenza straordinaria con la data-simbolo della nuova crisi epocale della società occidentale, Guardini moriva. Il rischio è che tutto il lavoro guardiniano sia visto solo come un'eccezionale apporto propedeutico al Concilio ed egli sia quindi l'autorevole esponente di una storia compiuta, che è dietro le nostre spalle: un grande ruolo storico consumato, il suo, e null'altro. Non era certo questa l'intenzione profonda della tesi rahneriana, ma è certo che al di là di Rahner e ben oltre il suo assunto questa è una certa e ampiamente diffusa pre-comprensione che ha inibito un'adeguata recezione di Romano Guardini.

Guardini è stato indubbiamente l'iniziatore del movimento liturgico, il grande suscitatore della capacità di intendere la liturgia favorendo un nuovo approccio ad essa, alla sua parola, ai suoi gesti e segni fino al più intimo mistero dell'eucaristia per giungere a quella sensibilità nuova che il Concilio ha proposto come compito a tutta la Chiesa; ma anche su questo terreno egli è

«ancora in avanscoperta... È rimasto... colui che ammonisce affinché la novità liturgica della forma pura non soffochi nel semplice estetismo, nella rinnovata istituzionalizzazione, nella popolarità soggetta alla *routine*, ma sia invece ciò che deve essere: la forma limpida dell'adorazione, che la sacra assemblea e il singolo... offrono al Dio santo attraverso la celebrazione del mistero di Cristo in spirito e verità»⁵.

Anche su questo terreno quindi, che in modo più ovvio e scontato potrebbe dirsi ciò che del pensiero di Guardini ha trovato compimento e insieme anche conclusione al Concilio, potremmo trovare elementi di sorprendente utilità per l'oggi

⁵ Ivi, p. 393.

come conferma del resto ampiamente il contributo proposto in questo volume da Silvano Maggiani. Comunque limitare l'apporto guardiniano al suo impegno per la rinascita di un'autentica vita liturgica o a quello di educatore appassionato della *Jugendbewegung* tedesca, movimento giovanile insoddisfatto verso il mondo degli adulti, vitalista e irrazionale, che non soffriva i cosiddetti «filistei» ed esaltava, analogamente ai movimenti ecologici del nostro tempo, il rapporto immediato con la natura disprezzando le comodità borghesi, sarebbe fortemente riduttivo ed inficierebbe alla radice la possibilità di riconoscere una significativa attualità del pensiero guardiniano.

Certo anche il riflettere sull'attualità o meno di Guardini è in certo modo improprio. Egli si è sempre professato *inattuale*, impegnando tutta la sua esistenza a indicare agli uomini il mistero umanamente incomprensibile e indicibile che chiamiamo Dio e che si è rivelato in Cristo, attento quindi a servire e scoprire l'eterno nell'uomo e il suo rapporto originario e autentico con Dio più che a fermarsi e limitarsi agli appelli della contingenza storica. Pur in questa deliberata inattualità, Guardini ha però parlato con intensità straordinaria al suo tempo. Ora, quanto noi ci chiediamo, è se proprio in virtù della sua voluta professione di pensatore inattuale egli può essere attuale per noi, in grado cioè di parlare anche al nostro tempo ecclesialmente e teologicamente post-conciliare e culturalmente post-moderno. La mia risposta è affermativa, condizionata però da una riabilitazione di Guardini come teologo, esegeta, filosofo ed ermeneuta della letteratura, al di là dei sospetti e dei disagi che il suo modo del tutto particolare di essere maestro a questi quattro livelli ha suscitato negli ambienti accademici. E mi sembra di poter azzardare l'ipotesi che oggi i tempi siano più maturi per cogliere e per apprezzare l'apporto peculiare di Guardini senza censurarlo come diletterismo e come superficiale eclettismo. Certo egli non ha mai voluto essere un costruttore di sistemi né ha mai voluto sfoggiare erudizione pur essendo dotato di una solida base di riferimenti culturali dovuta non da ultimo a un'eccezionale capacità di assimilazione. Il suo è egualmente un pensiero rigoroso in cui confluiscono le due patrie culturali, come hanno sottolineato spesso i suoi interpreti, la chiarezza latina ereditata dall'origi-

ne italiana e quella sensibilità per l'insondabile che gli veniva dalla cultura d'elezione del mondo tedesco.

Guardini fu *teologo* e proprio il suo esserlo in modo non sistematico ma piuttosto nell'ordine di un pensare teologico «pastorale» in senso alto, che non discetta di Dio se non per rispondere alle domande ed alle angosce umane, lo fa uno dei padri di fatto della *svolta antropologica* della teologia del Novecento, come riconosce lo stesso Rahner che ne sarà il teorico decisivo:

«Guardini non è uno scolastico, non si è impegnato nelle *Quaestiones disputatae* di cui si tratta nella Scuola, sebbene i suoi lavori scientifici degli inizi mostrino come egli fosse all'altezza di quella teologia di scuola. Forse in tale riserbo ha influito la dolorosa esperienza fatta dal giovane teologo dai tempi del modernismo... Comunque sia, nel suo modo di coltivare la teologia, egli ha servito la realtà, che importa alla teologia, ed essa medesima. *Vede sempre le realtà della fede là dove esse toccano l'uomo, e vi si applica.* Egli ricerca sempre (così si può dire, forse): che cosa avviene propriamente, quando un uomo crede, prega, si situa di fronte alla morte, assume responsabilità, si pone dinanzi, per darle il suo assenso, la propria creaturalità, e via dicendo? Che cosa avviene, che cosa si svolge, come è, in senso proprio, quel fatto? Indagando *così*, ricercando il fenomeno originario..., egli, senza divenire teologo di scuola, ha studiato quasi tutto nella sconfinata distesa del dogma cristiano... Senza essere teologo di scuola, senza contrapporre tesi a tesi, ha avuto col suo pensiero una ripercussione pure sulla teologia sistematica. Il fatto che egli per esempio sia citato nella grande rappresentativa *Dogmatica* di Schmaus più di cento volte, e spesso in sviluppi piuttosto lunghi, dice abbastanza a questo riguardo»⁶.

In realtà quella di Schmaus, sottolineata da Rahner, è solo una lodevole eccezione che conferma la sostanziale emarginazione patita da Guardini da parte della teologia ufficiale. Nonostante l'ampiezza dei temi trattati che spaziano dall'antropologia teologica all'ecclesiologia, dalla cristologia alla mariologia, dalla teologia dei sacramenti a quella fondamentale, dall'escatologia alle riflessioni sul dogma trinitario e perfino all'angelologia, senza dimenticare apporti rilevanti sul tema della rivelazione, egli è stato scarsamente considerato. Oggi, a mio parere, l'emergere con particolare rilievo della cosiddetta teologia narrativa, il recupero della

⁶ Ivi, p. 394; il corsivo è nostro.

teologia mistico-sapienziale e l'importanza di una teologia pastorale, possono far recuperare come valido e stimolante paradigma proprio il tentativo guardiniano che si potrebbe appunto designare come una teologia che, a partire dalla contemplazione del mistero cristologico e trinitario, cerca di rinarrare la storia di Gesù e la sua vita, unico pertugio umanamente accessibile alla conoscenza, certo sempre limitata, del mistero della vita divina intra-trinitaria, per rispondere alle attese e alle domande umane e realizzare un'autentica vita ecclesiale e una credibile testimonianza per il mondo. Una parola che deve sempre alimentarsi del silenzio della contemplazione per essere parola autenticamente *teologica* e non cadere in una qualche forma di gnosi presuntuosa. Guardini appare in ciò singolarmente attuale, perché ha anticipato, per congenialità personale, quel distacco da una teologia eccessivamente carica e condizionata dal punto di vista della costruzione speculativa che è proprio di molta parte della teologia contemporanea.

Una prospettiva teologica di questo tipo non può che essere fortemente radicata in un riferimento permanente alla Scrittura. Qui si apre il secondo nodo problematico e fortemente discusso dell'identità guardiniana. Egli si è occupato moltissimo di esegesi (neo-testamentaria in particolare), ma può dirsi un *esegeta*? Utilizzando certi canoni che definiscono l'esegeta per così dire «professionale», sicuramente no. Se invece si utilizza un concetto più ampio di esegesi, Guardini può essere definito addirittura un maestro. Anche su questo punto ci illumina una felice annotazione di Rahner:

«Se con il termine *esegeta* si indica quel ponderato e indefesso studioso che chiamiamo filologo nel senso migliore e anche teologico della parola, si può esitare a chiamare Guardini filologo di professione. Egli non ha scritto alcun commentario nel senso e secondo il metodo dell'odierna esegesi filologica, né sull'Antico, né sul Nuovo Testamento, anche se certo la sua opera dimostra che egli sa prendere conoscenza di tale lavoro filologico e farne attenta considerazione. Ma se il servizio alla sacra Scrittura, anche quello dell'esegeta di professione, finché questi rimanga teologo, in ultima istanza tende al fine di rendere possibile quell'ascolto della Scrittura, in cui il chiaro messaggio di Dio nella parola umana attinga il centro dell'esistenza personale, si attui perciò come evento nuovo, allora Guardini ha prestato alla nostra generazione questo servizio

nella misura più ricca... Guardini serve sempre la parola della Scrittura, perennemente sollecito di cogliere che cosa voglia dire la sacra Scrittura *hic et nunc*, a me: la viva presenza di Dio stesso, la quale mi interpella, mi giudica e mi perdona. La odierna esegesi dotta cattolica... deve non poco ad una *aemulatio fraterna* nei confronti dell'esegesi evangelica. Che la vita spirituale però, la predicazione e la meditazione vivano oggi nell'ambito del cattolicesimo tedesco più intensamente e più direttamente della Scrittura che non quarant'anni addietro, è beneficio di cui ringraziare, se non solo, certo in buona parte l'opera e l'esempio di Guardini. Il suo "servizio alla parola..."⁷.

Oggi il clima è più adatto per cogliere il valore dell'esegesi spirituale di Guardini, che non rifiuta certo i frutti e i risultati del metodo storico-critico e della acribia filologica, ma ricorda che l'incontro con la Parola è sempre un *evento* che richiede un'attenzione ermeneutica a vari livelli e non solo sul piano di un'esegesi che si limita a dissezionare il testo sacro. La lezione dell'ermeneutica di Heidegger e di Gadamer, che tanta parte ha avuto per una ridefinizione dell'esegesi biblica, era già per molti aspetti anticipata, in chiave teologica, dalla metodologia interpretativa della Bibbia di Romano Guardini.

Più difficile è riscontrare un'attualità di Guardini come filosofo, così come rimane discusso il suo essere propriamente *un filosofo*. Per quanto ci riguarda è indubbio che Guardini è un filosofo della religione (come conferma la stessa dizione scelta nell'attribuirgli la cattedra universitaria sia a Berlino che a Monaco), così come un filosofo della storia; lo si può vedere in molti suoi lavori e soprattutto in uno dei più celebri, *La fine dell'epoca moderna*. È, in definitiva, un filosofo senza ulteriori aggettivazioni. È un'affermazione che si presta ad essere contestata, se si ha anche in questo caso una nozione ristretta di cosa sia un filosofo. Giustamente si esprime a questo proposito Helmut Kuhn:

«Guardini — così si dice — non è propriamente un filosofo. E da questa affermazione ha origine un'inutile polemica. Perché, cos'è in realtà un filosofo? L'unico metro, infatti, sul quale sarebbe possibile mettersi ragionevolmente d'accordo — e cioè quello platonico — è spinto così in alto che la sua applicazione all'individuo non è mai in grado di portare a una qualsiasi conclusione. È chiaro tuttavia lo

⁷ Ivi, p. 395.

scopo al quale mira tale negazione. Essa desidera richiamare l'attenzione su qualcosa che *non* si trova nelle opere di Guardini, evidentemente perché non era nelle intenzioni dell'autore di dare una risposta a questo problema. O forse perché non rientrava nelle sue possibilità? — obietta il critico. Ma questa è — almeno secondo me — una conclusione affrettata. Ricondotta ai suoi giusti termini, la limitazione potrebbe essere questa: Guardini non è un pensatore sistematico. Perché non ha mai pensato di elaborare come tali i principi sui quali si basano le sue convinzioni, e di esporne la reciproca relazione. Non che manchino nei suoi scritti dichiarazioni, prese di posizione che hanno valore di principio. La chiarificazione fondamentale, tuttavia, viene offerta tutte le volte da un fatto concreto... Guardini è un "filosofo di vita". Egli lascia che sia lo stesso complesso della vita a offrirgli i problemi in forma concreta, per poi impossessarsene, illuminarli e risolverli. In tal genere di filosofia è protetto contro il pericolo di camminare nel vuoto concettuale. Il movimento autonomo dell'apparato concettuale non ha la possibilità di sopraffarla... I principi che lo guidavano, come tali mai sistematicamente raccolti, non perdevano per questo la loro efficacia. Essi rappresentavano il frutto di un'esistenza di pensiero e allo stesso tempo il risvegliarsi della tradizione classica della metafisica in uno spirito pronto ad accoglierla»⁸.

Guardini può allora essere definito dal punto di vista filosofico un fenomenologo nel senso originario e letterale del termine, non in quello specifico proprio della filosofia husserliana. La stessa dottrina del *Gegensatz*, della opposizione polare, può essere interpretata come l'esplicitazione metodologica di questo peculiare tipo di fenomenologia particolarmente attento al vivente-concreto del filosofare in Guardini: una filosofia sempre pronta a mettere a fuoco senza prevenzioni, con sguardo aperto, la pienezza non dominabile della realtà viva e personale. Virgilio Melchiorre in un felice saggio pubblicato in occasione dell'edizione italiana degli *Scritti filosofici* di Romano Guardini⁹ notava che, mentre «una robusta vena speculativa sembra mancare e l'analisi del maestro corre più volentieri alla descrizione opinativa, d'altra parte un'intelligenza metafisica sembra pur battere con fecondità dietro ogni apparenza, dietro ogni argomento».¹⁰ Ma questa considerazione non toglie a Guardi-

⁸ H. KUHN, *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, München 1961; tr. it. di L. Formentini, *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Brescia 1963, pp. 45-47.

⁹ *Scritti filosofici*, 2 voll. a cura di G. SOMMAVILLA, Milano 1964; il saggio di V. MELCHIORRE, *Guardini filosofo*, in «Humanitas» 21(1966), pp. 16-36.

¹⁰ Ivi, p. 16.

ni la patente di filosofo. Certo egli ripercorre talora itinerari filosofici prestigiosi come quelli della tradizione scolastica o agostiniana non certo «con molta cura e con accurato senso critico: la corritività del discorso può qui persino giustificare il rifiuto di un Guardini filosofo»;¹¹ eppure «nonostante questi limiti, il contributo speculativo di Guardini si colloca validamente nel processo innovatore del pensiero contemporaneo»,¹² senza per questo dover dilatare per comprenderlo, come qualcuno ha fatto, il concetto di filosofia a costume di vita o a semplice ispirazione pedagogica.

Karl Rahner, pur rilevando che il più importante contributo filosofico di Guardini, la dottrina del *Gegensatz*, si muove in certo qual modo ancora su un terreno «preontologico» e più modestamente metodologico, riconosce comunque a Guardini la caratteristica di un filosofo di tipo socratico, che invita a pensare, a seguirlo e ad accompagnarlo col nostro stesso pensiero.

«Nel pensiero filosofico di Guardini è arduo trovare, se mai vi siano, "concetti-chiave"... che siano caratteristici di lui e offrano l'addentellato per una sistematica largamente sviluppata. Ma quando un filosofo è un uomo che mette in moto il pensiero del discepolo, un uomo cui importa più di insegnare a pensare che a comunicare già quasi autoritativamente, a sua volta, ciò che ha pensato, se anche a un filosofo, e oggi più che mai, conviene fermare il discepolo sugli autentici problemi che realmente stringono l'esistenza nella loro necessità, allora Guardini è un filosofo di rango».¹³

Una volta riproposte queste tesi diverse ma che pure convengono nel definire Guardini un filosofo, rimane comunque aperto l'interrogativo sulla attualità della speculazione guardiniana. Certo in filosofia il tema dell'attualità è di per sé ambiguo e ingombrante e andrebbe sempre rigettato. Infatti anche nel caso di Guardini, la sua filosofia vagliata al criterio dell'attualità sarebbe immediatamente condannata. Come potrebbe infatti comporsi ad esempio la sua concezione filosofica con il trionfo contemporaneo del cosiddetto

¹¹ Ivi, p. 30.

¹² Ivi, p. 33. Guido Sommariva non nutre dubbio alcuno sulla qualità e sull'originalità della filosofia di Guardini ed anzi tenta di estrapolare una sorta di «sistema» guardiniano dall'insieme dei suoi lavori filosofici. Cf. G. SOMMARIVA, *La filosofia di Romano Guardini*, in *Scritti filosofici*, vol. I, cit., pp. 1-121.

¹³ K. RAHNER, art. cit., p. 396.

«pensiero debole»? Guardini non ha mai ammesso contaminazioni possibili tra essere e nulla, tra bene e male. Tra queste opposizioni non sussiste mai un rapporto di polarità cosmica; qui si estingue la logica del *Gegensatz*. Per queste due antitesi non vale mai il principio per cui i poli si richiamano e si condizionano reciprocamente caratterizzando e costituendo ogni autentico evento vitale. L'essere non richiede il nulla per compiersi, ma soltanto esso *sussiste* e il bene non è mai il polo opposto del male, perché solo il bene è ciò che è categoricamente valido e ha diritto all'esistenza, mentre il male — secondo la grande lezione agostiniana che Guardini fa propria — è ciò che non esiste positivamente, a nessuna condizione, se non come privazione del bene, in riferimento al quale, soltanto, se ne può parlare. Il male non rappresenta quindi una realtà complementare nell'ordinamento del mondo, bensì ciò che non dovrebbe assolutamente esistere, anche se l'uomo, nella sua tragica alienazione (*aversio a Deo*), rinuncia peccaminosamente alla sua possibilità più alta, che è quella di conoscere l'Essere e di realizzare il Bene, resistendo alla tentazione di essere risucchiato dalla voragine del Nulla. Ogni ontologia debole e ogni conseguente etica debole è quindi esclusa alla radice dall'orizzonte teoretico guardiniano e ciò può far presumere una profonda inconciliabilità di Guardini con l'attualità filosofica. Egli infatti

«fedele alla tradizione classica dell'Occidente, è stato un pensatore intento a speculare sul divenire e sul tempo solo in quanto anzitutto è stato uno speculatore sull'essere e l'eternità».¹⁴

Del resto Guardini si era dimostrato refrattario anche alle «mode» filosofiche del suo tempo. Sensibile, come abbiamo visto, al tema del *vitale*, della *vita* come forza originaria e attento a cogliere sempre la policroma concretezza del reale, Guardini non si lasciò abbagliare dalla *Lebensphilosophie*, da quella filosofia della vita che faceva giocare l'elemento

¹⁴ H. KUHN, *Romano Guardini zum 80. Geburtstag am 17. Februar 1965*, in «*Stimmen der Zeit*» 175(1965), pp. 430-436; tr. it. di G. Colombi, *Interpretazione del mondo. Per l'ottantesimo compleanno di Romano Guardini*, in «*Humanitas*» 20(1965), pp. 382-389. La citazione è alla p. 385.

vivente e concreto di contro a quello meccanico e astratto. Egli infatti

«non era affatto un “filosofo della vita” nel senso di quella metafisica che, appellandosi a Bergson e a Nietzsche, riconosce nella forza vitale un principio supremo. Analogamente a Martin Buber, era ed è un filosofo di quella vita che trascende la sua vitalità naturale: voglio dire un filosofo della trascendenza. Ama e onora ciò che è vivente, poiché deriva dal Dio vivo»,¹⁵ personale e vivo in se stesso e pertanto da pensare come Trinità.

Tra le due guerre un'altra «moda» filosofica egemone fu la cosiddetta «Kierkegaard-Renaissance» che portò alla accentuazione di una *filosofia della crisi* e alla nascita dell'*esistenzialismo*. La filosofia intendeva se stessa come la coscienza riflessa dell'uomo profondamente scosso nella sua sicurezza, il quale nella disperazione dinanzi all'assurdità del vivere viene afferrato dall'angoscia del nulla e in questa paradossale autenticità scopre se stesso. Guardini è certo un filosofo dell'esistenza ma non un esistenzialista, come pone in luce in questo volume il contributo di Giorgio Penzo. Egli ha certo

«familiarità con le profondità in cui vuole spingersi il pensiero della crisi. Tuttavia l'accentuazione drammatica e troppo spesso melodrammatica del processo di pensiero esistenzialistico gli è rimasta estranea. Le parole clamorose e i colori stridenti sono incompatibili con la calma penetratività del suo discorso».¹⁶

Infine Guardini non si trovò a simpatizzare con l'*irrazionalismo* diffuso in terra tedesca dopo gli eccessi del razionalismo storicista e positivista. Il divorzio dalla ragione per amore di una verità conseguita su di un piano di immediatezza a-razionale non trovò la condiscendenza di Guardini.

«Il pensiero che si aggirava intorno all'eccitante esperienza della crisi, era come travolto dal dramma del repentino passaggio dal dubbio e dalla disperazione a un'appassionata certezza... La ragione esaltata da secoli veniva denunciata come la più ostinata avversaria del pensiero. Guardini non ha mai reso omaggio a questo irrazionalismo... È vero che lo anima una vigile consapevolezza dei limiti della ragione umana. Nondimeno, guidato dal principio del *Gegen-satz*, dell'“opposizione polare”, egli sa porre in un rapporto di

¹⁵ Ivi, pp. 386-387.

¹⁶ Ivi, p. 387.

reciproco equilibramento e di complementarietà la facoltà discorsiva con quella dell'intuizione intellettuale». ¹⁷

Il filosofo Guardini appare in certo senso passare in modo trasversale dentro le filosofie del suo tempo, fedele invece ad una *traditio* filosofica alimentata al grande pensiero cristiano di Agostino, Bonaventura, Anselmo d'Aosta e Pascal, e alla ripresa di motivi classici socratico-platonici con una indubbia attenzione alla scuola fenomenologica di Husserl e di Scheler così come al pensare heideggeriano. Una complessa — e non sempre esplicitata — sintesi personale di queste ascendenze e di queste suggestioni costituisce il suo filosofare che permane, a mio parere, stimolante e valido proprio come giudizio «inattuale» su certa attualità filosofica del nostro tempo, spesso rinunciataria nei confronti di una tematizzazione doverosamente «forte» in relazione alla verità. Certo una filosofia così misurata come questa di Guardini, che rinuncia sempre a espressioni clamorose, approda ad una apertura alla trascendenza, utilizza un linguaggio sereno e piano, fedele a una filosofia della rinascita e non del cimento con il nulla, e nutrita da una razionalità sapienziale, va in gran parte controcorrente, ma ciò non depone a suo sfavore e mostra come una ricerca sul pensiero guardiniano meriti uno sforzo. ¹⁸ A ragione Kuhn sostiene che l'opera filosofica guardiniana è «normativa, tale da dare una misura; e per questa sua proprietà crediamo che, al di là della sua conclusione di fatto e della sua influenza attuale, essa è destinata ad avere una crescita in futuro». ¹⁹

Da ultimo rimane certo problematico valorizzare oggi l'apporto guardiniano come *ermeneuta della grande letteratura*, nel momento in cui appare spesso esclusivo l'approccio strutturale-linguistico ai testi letterari o comunque si predilige quello meramente estetico, rigettando come indebita intrusione ideologica nel campo della letteratura ogni ricerca sul contenuto e ogni valutazione sulla verità di tale contenu-

¹⁷ Ivi, pp. 387-388.

¹⁸ Tra le più significative ricerche di un'interpretazione complessiva della filosofia guardiniana cf. A. BABOLIN, *Romano Guardini: filosofo dell'alterità*, 2 voll. (vol. 1: *Realtà e persona*; vol. 2: *Situazione umana ed esperienza religiosa*), Bologna 1968 (1 vol.) e 1969 (2 vol.).

¹⁹ H. KUHN, art. cit., p. 388.

to. Guardini, pur singolarmente dotato di un raffinato gusto estetico, ha invece sempre guardato alle grandi opere letterarie con l'intenzione di trarne il significato latente e il contenuto veritativo nascosto, senza per questo ignorare una doverosa attenzione filologica alla organizzazione della struttura poetico-letteraria anche sul piano meramente linguistico. I suoi lavori su Dante, Hölderlin, Dostoevskij, Rilke, Mörike, Raabe e, in forma minore, Shakespeare e Goethe, non sono mai concepiti

«come contributi alla letteratura biografico-storica o alla storia dello spirito..., sebbene non gli manchino conoscenze che lo mettano con essa in rapporto vivo. Egli invece si immerge profondamente nel pensiero e nella poesia delle grandi figure che tratta. La loro effettiva realtà storica rimane intatta; mai esse si sono mutate per lui in pure e semplici illustrazioni di affermazioni astratte, ma il significato, che egli attinge dalla loro frequentazione e su cui riferisce, le trascende, supera ciascuna d'esse singolarmente prese. Vengono portate tutte a far sentire la loro voce, come testimoni della verità religiosa, filosofica e artistica che vive nella tradizione occidentale... Tale culto della tradizione è al tempo stesso un accoglimento riconoscente e una critica. Tuttavia la riconoscenza prevale sulla critica. Sollecito porsi in ascolto della voce velata della verità, riportare in salvo tesori dispersi: in questo consiste l'arte con cui Guardini affascinò».²⁰

La dimensione critica divenne ovviamente prevalente quando Guardini si trovò a interpretare gli autori moderni, atei o comunque post-cristiani. Il rischio insito nell'ermeneutica letteraria guardiniana è quello di una sorta di annessione di tipo integralistico di ogni grande espressione letteraria. Ma Guardini fu sempre vigile nei confronti di un tale pericolo e — come conferma Karl Rahner —, pur attento a discernere l'elemento cristiano, seppe sempre «resistere alla tentazione di appropriarsi quanto di non cristiano o di precristiano v'era nell'epoca o nel poeta considerato, per trasporlo nello spirito del cristianesimo con una *interpretazione forzata*»²¹ o arbitraria. L'obiettivo ultimo dell'impegno ermeneutico guardiniano, compiuto sempre con amorosa penetrazione, è quello della *consegna* di un patrimonio, un intento testamentario che risente del suo pessimismo epocale. Infatti «egli si

²⁰ Ivi, p. 385.

²¹ K. RAHNER, art. cit., p. 396.

adopera affinché alla “fine dell’epoca moderna”, nel trapasso in un tempo aspro e meschino, “a-musico”, rimanga vivo il passato, che deve essere quello del nostro avvenire, se esso ha da restar sano e sanarsi». ²² Ma al di là di questa intenzione, che si può anche non condividere nella sua valenza drammatica e profetica, rimane stimolante l’esempio guardiniano di un accostamento non esclusivamente formalistico all’opera letteraria. L’indifferenza assoluta agli elementi contenutistici da parte del critico per privilegiare in via esclusiva quelli estetico-formali può infatti privare la lettura di un poeta o di uno scrittore di una feconda possibilità comunicativa. Anche su questo terreno si rifletteva in fondo la metodologia guardiniana dell’*opposizione polare*, in tal caso tra forma e contenuto, anche se poi Guardini ha riconosciuto come vocazione propria l’intelligenza privilegiata dei contenuti. Il suo monito a favore di una critica letteraria integrale mantiene comunque — a mio parere — una sua provocatoria validità.

Se Romano Guardini viene riabilitato e riconosciuto come teologo, esegeta, filosofo e singolare critico letterario — e ciò, come si è visto, a certe condizioni può esserlo, ed oggi più di ieri —, egli può rimanere come *maestro* anche per il nostro tempo che proprio di alcune sue magistrali intuizioni è assetato. Se invece viene ridotto a figura storica rilevante fin che si vuole della Germania del Novecento, il suo magistero è stato fecondo ma non può dire più assolutamente nulla alla coscienza contemporanea e lo studio di Guardini è affidato solo agli storici. Questo volume accetta la sfida ed azzarda l’ipotesi di quella riabilitazione cui si è accennato. Tutti i contributi si muovono in questa direzione, pur sottolineando aspetti molto diversi della riflessione guardiniana. Saranno gli studiosi a confermare o meno in futuro se si può giustificare una tale convinzione, se alcune intuizioni guardiniane espresse a quei quattro livelli indicati, sono meritevoli di una nuova stagione di studi del pensiero di Romano Guardini. Di questi studi ulteriori il volume vuole essere infatti null’altro che uno stimolo e un supporto.

²² Ivi, p. 397.

2. Rimane da spiegare il titolo scelto per questa raccolta di contributi sul pensiero di Guardini: *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*. Dietro questa scelta c'è un'intenzione e una motivazione. L'intenzione era quella di trovare un filo comune, un'espressione unica e comprensiva che potesse riunire apporti così specifici, specole tra loro così diversificate che ambiscono tutte a introdurre ai molteplici aspetti della riflessione guardiniana. La motivazione con la quale si è scelto di rintracciare nella *Weltanschauung cristiana* l'elemento unitario atto a qualificare in modo adeguato questo volume, che null'altro pretende essere se non un'introduzione a Romano Guardini, implica due considerazioni, una più semplice e quasi ovvia, l'altra più complessa ma nel contempo determinante.

La prima si riferisce a un fatto storico e cioè al fatto che Guardini stesso ha definito in modo unitario la propria complessa ricerca accettando come a lui congeniale quella particolare designazione attribuita alla sua cattedra universitaria sia a Berlino come a Monaco di «filosofia della religione e Weltanschauung cristiana» ed assumendo proprio il termine pregnante e in traducibile di *Weltanschauung cristiana* come quello più adeguato a definire il timbro, la peculiarità e l'elemento connettivo di tutta la sua ricca produzione speculativa. In realtà, ad essere storicamente precisi, l'aggettivazione utilizzata a designare la cattedra di Berlino era *Weltanschauung cattolica*, ma ciò è dovuto al fatto contingente che la presenza di Guardini a Berlino, entro una università protestante, era legata alla necessità di aprire anche in quel contesto culturale uno spiraglio ai cattolici in un periodo di distensione tra le due confessioni e di maggiore apertura reciproca. Non a caso Guardini, almeno sul piano formale, apparteneva all'università di Breslavia, anche se era di fatto chiamato a prestare attività di insegnamento come ospite permanente dell'università di Berlino. Quando, dopo la sconfitta tedesca del 1945, il «pensionato» forzato Guardini verrà richiamato in servizio a Tubinga e subito dopo a Monaco, gli venne affidato un incarico d'insegnamento modellato sulla cattedra di Berlino, ma lì in un contesto accademico cattolico l'aggettivazione, secondo l'intenzione autenticamente guardiniana, sarà appunto *Weltanschauung cristiana*. Il teologo di norma scrive per farsi leggere dai

teologi, il filosofo scrive per filosofi, lo studioso di letteratura per i suoi colleghi e l'esegeta per i biblisti. Diversamente da altre epoche storiche il sapere è sempre più organizzato come ricerca articolata in discipline e ciascuno lavora nel proprio campo con la sicurezza che gli offre la competenza riconosciuta in una materia e tutti difendono i confini del proprio settore guardando con sospetto e diffidenza ad ogni intrusione. Guardini — come abbiamo sostenuto in precedenza — è teologo, esegeta, filosofo e critico letterario con cui pochi «tecnici» di queste quattro aree di competenza possono misurarsi quanto ad ampiezza e profondità di conoscenze. Ma egli ha sempre diffidato dal lasciarsi ingabbiare entro uno schema disciplinare rigido e questo non certo per eludere il rigore dei criteri specifici delle singole materie, ma per acquistare quella più ampia e autentica libertà che gli deriva da una più profonda e superiore capacità di sguardo che passa in modo trasversale i campi cintati della scientificità chiusa nelle singole discipline. Questo sguardo è la *Weltanschauung cristiana*. La particolarità del modo di pensare di Guardini, la sua non sistematicità, il suo procedere su di un terreno meditativo-intuitivo e in modo pregnante contemplativo, per poi cercare un'intelligenza in senso anselmiano di ciò che si è visto e contemplato, è legato a un movimento per cerchi concentrici ravvicinati, il cui centro o cuore è appunto la *Weltanschauung cristiana*.

Il secondo aspetto che motiva la scelta del titolo è quindi non semplicemente storico, ma piuttosto teoretico. E a questo proposito va immediatamente precisato che *Weltanschauung cristiana* in Guardini sta per *Weltanschauung cristologica*, fondata sull'evento-Cristo e sulla sua rivelazione. Per Guardini solo Cristo ha una visione autentica e completa del mondo e lo sguardo risolutivo sul mondo è lo sguardo di Cristo. Più volte egli fa notare che nella sua vasta produzione interpretativa egli ha perseguito in ultima analisi solo l'obiettivo di aprirsi un varco al mistero della figura di Cristo per riguardare in un modo così arricchito all'uomo, alla storia, al mondo. Spesso egli ripete, facendone una sorta di punto archimedeo di tutta la sua costruzione, che non c'è un'essenza del cristianesimo ideologica, non c'è un sistema concettuale cristiano scindibile da Gesù Cristo e che si potrebbe costruire in presunta autonomia dalla sua persona. L'essenza

del cristianesimo è lui, è ciò che egli è, ciò da cui viene e a cui è diretto Cristo, ciò che vive in lui, sentito dalla sua viva voce e letto dal suo volto. Occorre assumere la rivelazione della verità in Cristo come misura del pensiero, se si vuole poi elaborare teologia, esegesi, filosofia, critica letteraria cristiana. Questo asserto guardiniano è assolutamente radicale, come ha confermato anche Leo Scheffczyk in un recente saggio:

«Egli riconosceva in Cristo non una verità parziale o una realtà egualmente parziale della fede cristiana (sia pure la più significativa), ma piuttosto il suo nocciolo e il suo cuore, la sua essenza e la sua natura, cosicché è possibile comprendere la paradossale peculiarità di Guardini dell'aver identificato la natura del cristianesimo con una persona, vale a dire con la persona del figlio di Dio Gesù Cristo».²³

In tal senso «cristologia» in Guardini non vuole dire quello che essa significa in modo proprio nella teologia dogmatica, ma è da concepire come il concetto-chiave per un'autentica e vitale esplicitazione del mistero cristiano. Potremmo parlare con Scheffczyk di «cristocentrismo» guardiniano oppure di metodologia cristocentrica o ancora di centralità cristologica. Cristo è l'archetipo, l'immagine originaria e l'idea profonda della creazione e quindi se si vuole avanzare in direzione della verità occorre insieme incontrare Cristo. Questo *cristo-centrismo* guardiniano, che insieme e di conseguenza si potrebbe anche definire come un *cristo-finalismo*, si ispira al cristianesimo delle origini, al Cristo giovanneo, al «Cristo cosmico» di Paolo, ma è fissato e supportato dalla *forma mentis* di Bonaventura, dalla sua concezione di Cristo «*tenens medium in omnibus*», che è punto centrale della creazione ma insieme, in forza dell'incarnazione, diventa punto di passaggio sia del chinarsi di Dio sull'uomo sia della possibilità per l'umanità di ascendere attraverso Cristo e per suo tramite alla realtà di Dio. Non si può intendere la concezione guardiniana della *Weltanschauung cristiana* senza questo riferimento cruciale a Bonaventura ed è strano che pochi interpreti di Guardini l'abbiano

²³ L. SCHEFFCZYK, *Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis*, in W. SEIDEL (a cura di), «*Christliche Weltanschauung*». *Wiederbegegnung mit Romano Guardini*, Würzburg 1985, pp. 110-140. La citazione è alla p. 111.

posto in luce in modo adeguato, anche se lo studio di Tina Manferdini in questo volume vuole porre rimedio a una tale omissione. La visione bonaventuriana del mondo caratterizzata da una dialettica che implica il duplice movimento del flusso (*influxus*) emanato da Dio in quanto pienezza dell'essere, della luce e della grazia e della ascesa-ritorno (*reductio*) per gradi della creatura alla sua origine, trova nella rivelazione di Cristo quel punto di riferimento che le permette di evitare ogni eccessivo indulgere alla mentalità neo-platonica. È in Cristo che i due movimenti di questa dialettica convergono, è Gesù Cristo la sintesi definitiva poiché egli è mediatore di Dio verso il mondo e del mondo verso Dio. Questo è un punto centrale che Guardini ha acquisito dai suoi studi iniziali sul grande filosofo francescano e che ha comunque alimentato e ritrovato anche nei suoi studi su Pascal. In ogni verità cristiana, in ogni affermazione che ha la pretesa di essere cristiana, deve essere dato insieme Cristo. Egli è il centro e il cuore dell'Essere, il contenuto profondo e lo spirito dell'Intero. Ma le parole stesse di Guardini tolgono ogni dubbio su questa assoluta radicalità cristologica che caratterizza tutta la sua impostazione:

«Non c'è una determinazione astratta dell'essenza del cristianesimo. Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso od ordine di vita, che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali poi si possa dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è egli stesso; ciò che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio. Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca. L'esistenza è cristiana in quanto il suo movimento è determinato da lui. In tutto ciò che voglia essere cristiano, egli dev'essere compresente. La persona di Gesù Cristo nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire, e la teoria di ciò che è cristiano».²⁴

Non è che Guardini non si renda conto dei problemi teoretici aperti dopo aver definito in modo paradossale Cristo come la «categoria» del pensare cristiano. Problemi straordinariamente difficili da cui il pensiero teologico di scuola e anche la filosofia cosiddetta cristiana rifuggono alla

²⁴ R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; tr. it. di M. Baronchelli, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 1981, p. 83.

ricerca di una presunta scientificità modellata sulle scienze profane.

«Ma come la coscienza cristiana, come l'atto cristiano di conoscenza e il suo procedere metodologico, quindi la scienza cristiana debbano essere configurati dal momento che Cristo è la categoria di questa coscienza e di questa conoscenza, non sembra oggetto di ricerca teorica, ma piuttosto lasciato alla imitazione religiosa del Cristo».²⁵

Proprio questo è all'opposto l'interrogativo che per tutta una vita e dentro tutta la sua speculazione Guardini ha cercato di non evadere nello sforzo di costruire una *Weltanschauung cristiana*. Proprio nell'aver definito la categoria fondamentale cristiana come la categoria della verità che si è manifestata nell'umanità di Cristo, quell'Unico che ha potuto autodefinirsi la Verità, o — per usare un'altra espressione — come la categoria dell'universale concretizzatosi nella figura storica di Gesù di Nazareth, Guardini, come dice Eugen Biser nel suo primo contributo a questo volume, ha offerto al pensiero teologico un impulso di pensiero accolto peraltro solo in parte e ancora ben lungi dall'essere stato compreso in tutta la sua portata. La *Weltanschauung cristiana* è in fondo null'altro che *l'occhio della fede*, fede nella rivelazione avvenuta in Cristo e giudizio sul mondo e comprensione del mondo sulla base di questa nuova visione e di questa particolare *sapienza* di cui Guardini volle essere pur con piena umiltà un testimone. Cos'è quest'occhio particolare? Guardini chiarisce con un esempio felice:

«La più imponente opera d'arte ci può stare dinanzi: chi non ha occhio se non per l'aspetto tecnico o economico guarda, sì, ma non vede che ciò che gli sta concretamente di fronte... Ogni forma di vedere *richiede un occhio*... Ora, l'occhio che la rivelazione suppone non è come quello di colui che, messo dinanzi a un'opera d'arte, guarda e non vede... Il Nuovo Testamento chiama questa disponibilità *cuore puro* (cf. Mt 5,8); che non va intesa tanto come innocenza etica quanto, e assai di più, nel senso che l'uomo abbia un amore retto, aperto su ciò che solo conta, pronto a uscire dal proprio egoismo per amore di ciò che solo è importante. Quando questo avviene si realizza quella risposta alla rivelazione che si chiama fede»²⁶ [e si viene introdotti in quella] «luce pura, che non è mai

²⁵ Ivi, p. 85.

²⁶ R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976; tr. it. di R. Forni, *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985, p. 30.

oscurata da nubi di esitazione, di dubbio, di divisione del cuore, che in ogni travaglio viene confermata in modo inequivocabile come unica salvezza del mondo, Gesù Cristo, Figlio dell'eterno Padre, divenuto uomo, crocifisso per i peccati del mondo, risorto con la carne per la potenza dello Spirito santo, nel quale egli trasforma il mondo in senso escatologico».²⁷

Guardini ama questa luce, e tutta la sua teoresi è uno sforzo di fedeltà ad essa, nel timore di oscurarla.

Potrebbe apparire contraddittorio con questa lettura della *Weltanschauung cristiana* in senso cristo-centrico che Guardini non abbia dedicato i suoi primi lavori alla cristologia ma piuttosto alla ecclesiologia e alla liturgia. Quando nel 1937 uscirà *Il Signore*, il suo libro più celebre e poi diffuso e tradotto ovunque, Guardini era già noto per *Lo spirito della liturgia* del 1918 e per l'altra opera apparsa nel 1922 *Il senso della Chiesa*, ove si trova la celebre frase della «Chiesa che si risveglia nelle anime», echeggiata poi quasi come uno slogan. In realtà, nonostante la sequenza cronologica indicata, non sussiste contraddizione, poiché anche il tema ecclesiologico e quello liturgico sono svolti in chiave cristologica. In polemica con Kierkegaard e con la sua idea di contemporaneità con l'appello alla fede che viene da Cristo, Guardini sostiene:

«Noi possiamo compiere la nostra scelta di fede con profonda convinzione solo da una situazione di "contemporaneità" a una chiamata. Beninteso, tale contemporaneità non è quella che si realizzava nei pochi anni della realtà terrena di Cristo, ma che esiste oggi; che io non ho bisogno d'instaurare artificiosamente, ma che essa stessa, da allora, si avvicina a me; e questa è la Chiesa. È questo che anche Cristo volle con piena consapevolezza... È Cristo che viene negli apostoli. E non solo in essi, ma pur nei loro successori. Nella Chiesa, nella sua realtà terrena, egli si avvicina agli uomini di volta in volta in ciascuno, in ogni epoca, in ogni situazione culturale, "fino alla fine dei secoli". In questo si manifesta tutta la situazione che è data con la struttura della contemporaneità... È chiaro che qui si ripete nella sua possibile forma quella "situazione di contemporaneità" che, secondo il pensiero di Kierkegaard, non si può instaurare. Chi sostiene la possibile legittima contemporaneità è la Chiesa. Certamente è Cristo del quale si tratta, per il quale si compie la scelta, ma come colui che viene annunziato dalla Chiesa».²⁸

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970; tr. it. di F. Baroncini, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970, p. 83.

²⁸ R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 337.

Ed anche la liturgia stessa non doveva essere per Guardini null'altro che «la celebrazione del mistero di Cristo».²⁹ Ciò sta a confermare che quella centralità cristologica, che maturata negli studi giovanili su san Bonaventura per la laurea e per l'abilitazione all'insegnamento universitario era fin dall'inizio il faro della riflessione guardiniana, rimarrà tale fino alla fine nel suo impegno mai pago di costruire una *Weltanschauung cristiana*.

Resta ancora da chiarire quale rapporto sussista in Guardini tra l'aggettivo *cristiano* e quello *cattolico*. Abbiamo visto come egli abbia accettato senza problemi uno scambio tra i due termini, motivato sì da ragioni contingenti ma non per questo meno rilevante. Per Guardini, cattolico è semplicemente un'esplicitazione di cristiano, non nel senso che nell'ottica di un assurdo ed esclusivo primato confessionalistico egli ritenga che sia il cattolicesimo depositario unico e assoluto della verità cristiana, ma perché egli assume la valenza originaria di «cattolico» come sinonimo di apertura e di universalità. In tal senso una *Weltanschauung cristiana* non può che essere — e immediatamente — *cattolica*. Proprio nel suo immane sforzo di scoprire e di enucleare ciò che è propriamente e specificamente cristiano nella sua genuina originarietà, vale a dire in rapporto vitale con la rivelazione in Cristo, Guardini ha trovato la strada non solo per trascendere i confini confessionalistici, ma nello spirito di una cattolicità ancora più radicale egli è riuscito a entrare in colloquio con l'uomo *tout court*, con l'uomo del nostro tempo, cercando incessantemente di scoprire l'umano nel cristiano e il cristiano nell'umano. Egli pensa e parla sempre da cristiano cattolico e il suo non è mai un cattolicesimo accomodante e compromesso con lo spirito del tempo, non si lascia mai irretire dal potente condizionamento culturale di una società cosiddetta «illuminata» e che vorrebbe espungere tutto ciò che del cattolicesimo le è indigesto. Basti pensare alla chiara posizione di Guardini sul tema dell'aborto.

«Egli è integralmente e senza diminuzioni fedele alla fede. Tuttavia, proprio questa incrollabilità della sua posizione rende possibile a Guardini, anzi, lo costringe a rivolgersi a tutti nel suo discorso. Egli

²⁹ K. RAHNER, art. cit., p. 393.

deve testimoniare la rivendicazione che sta nella parola "cattolico" (lo stesso che "universale") con l'apertura verso tutti. Nella misura in cui ciò rientra nel potere di chi parla o scrive, nessuno deve e può restare escluso dall'udire o dal leggere. Una semplice penetrante persuasività è il tratto fondamentale della sua prosa orale o scritta... Per il suo linguaggio vale il motto scelto dal cardinal Newman: *cor ad cor loquitur*. Così si produce un fenomeno quasi incredibile: l'intima apertura della parola, che sa trovar l'ascolto non semplicemente di tutti, ma di ciascuno».³⁰

Mai egli è stato, come dice suggestivamente Rahner, un *Kirchenpolitiker*, impegnato nelle «politiche» di chiesa o di confessione; neppure può dirsi un uomo impegnato in chiave ecumenica se per questo si intende un lavoro nell'ambito della teologia controversistica. Il suo è un ecumenismo di fatto, poiché ha servito tutti, ha servito prima e anzitutto ciò che non è periferico nell'evento cristiano, ma ciò che è il cuore, l'elemento essenziale e specificante, l'autentico e l'originario, al di là dell'elemento istituzionale e delle formule irrigidite della *routine* religiosa e teologica delle diverse confessioni, al di là delle evidenze troppo sicure. Per questo in molte asserzioni guardiniane, molti cristiani al di là delle qualificazioni confessionali possono trovare la casa comune e per questo il cattolico Guardini, guardato con sufficienza dai suoi colleghi teologi evangelici di Berlino, trovava uditori anche tra i giovani protestanti che poi, colpiti dalle sue riflessioni, continuavano le discussioni nei caffè della grande capitale insieme agli studenti cattolici. Proprio l'università è il luogo «cattolico» ed ecumenico per eccellenza nell'accezione guardiniana di questo termine. Anzi in senso alto questa è la «missione» dell'università se non vuole scadere a semplice contenitore di offerte scientifiche e disciplinari tra loro reciprocamente estranee. In essa si può attivare un fecondo dialogo tra uomini di buona volontà, che trascenda i confini dell'incomprensione e della reciproca estraneità. Si è cercato di interpretare il cattolico soltanto come una categoria storico-religiosa da porre accanto al protestante, al buddista, al capitalista o al marxista, ma con ciò si è ridotta la potenzialità del cattolicesimo entro schemi religiosi, confessionali o addirittura ideologici. Secondo Guardini, come ci

³⁰ H. KUHN, art. cit., p. 386.

ricorda Hanna Barbara Gerl nel suo secondo contributo a questo volume, il cattolicesimo può recuperare e quindi dimostrare la propria totalità originaria rinunciando all'atteggiamento di opposizione nei confronti di altri gruppi religiosi per attingere al suo «principio fontale» una proposta capace di universalità.

3. Resta da dire dei criteri con cui è stato organizzato il materiale che costituisce il presente volume ed accennare ai contenuti. I criteri potevano essere diversi. Si poteva utilizzare uno schema cronologico presentando inizialmente il saggio sulla concezione guardiniana della liturgia, dal momento che proprio su questa tematica si appuntò in primo luogo l'attenzione di Guardini, per continuare con il contributo sull'ecclesiologia e così via... Oppure si poteva seguire un criterio «disciplinare», proponendo secondo un ordine da definire la teologia, la filosofia, l'esegesi e la critica letteraria di Guardini, raggruppando i vari contributi offerti per il volume secondo queste quattro aree scientifiche. Ma l'operazione appariva — almeno in parte — arbitraria per le ragioni ampiamente esplicitate in precedenza.

Abbiamo scelto invece come più appropriato un criterio teoretico. L'opera di Guardini è infatti costruita come a cerchi concentrici. Nel cerchio più interno sta il fuoco e il centro cui attinge il nostro autore per costruire la sua *Weltanschauung cristiana*: è la contemplazione del mistero di Cristo e della sua rivelazione che Guardini si sforza di rinarrare, di cogliere nella Chiesa intesa non più semplicemente come istituzione bensì come corpo mistico di Cristo, di favorirne l'adorazione e la celebrazione nella liturgia. Immediatamente intorno allo spazio intimo della contemplazione si dispongono, a nostro avviso, come seconda sfera, gli scritti che testimoniano il volgersi di Guardini all'uomo e alle sue angosce, al mondo e ai suoi drammi, gli scritti di filosofia della storia e di critica della cultura dominante, sorretti da una solida antropologia. A un terzo livello si trovano quegli scritti che cercano una conferma teorica e riflessa di quella primaria intuizione e contemplazione della verità nell'evento cristologico, così come di quella immediata applicazione al fine di realizzare una nuova concezione dell'uomo e della storia. Sono i lavori di filosofia e di teologia ove Guardini

disegna a livello di pensiero la *Weltanschauung cristiana*. Infine, come ultima cerchia, seguono i lavori che utilizzano il criterio ermeneutico della *Weltanschauung cristiana* per discernere il contenuto di verità presente nei grandi autori della letteratura e della filosofia.

Indicato così il criterio, diventa più agevole cogliere la logica sottesa al riordino del materiale come è stato proposto. Tutto il volume può essere allora diviso in cinque blocchi, ognuno caratterizzato da tre contributi, anche se la numerazione utilizzata non è di questo tipo, ma segue semplicemente un ordine di successione dei vari apporti. Il primo è a carattere biografico. Il profilo biografico di Guardini è tracciato da Hanna Barbara Gerl, già autrice della biografia del nostro autore pubblicata in Germania; Iginio Rogger con la sua perizia storica fornisce poi una interessante documentazione sulle ascendenze trentine di Guardini, mentre Eugen Biser, secondo successore dopo Rahner sulla prestigiosa cattedra di Monaco, ne traccia uno splendido e penetrante ritratto umano che cerca di rispondere all'interrogativo: *chi fu Guardini?*, rintracciando una possibile risposta nel suo essere insieme educatore, interprete, teologo, critico della sua epoca, uomo contemplativo.

Il secondo blocco corrisponde a quel primo cerchio cui abbiamo accennato e si potrebbe definire come il centro e il permanente riferimento cristologico della speculazione di Guardini. Lo arricchiscono il notevole contributo di Pietro Giacomo Nonis sul Cristo di Guardini, attento a cogliere l'immediatezza di tipo fenomenologico con cui Guardini cerca di scoprire per il credente il volto del Signore dai testi stessi, pur conscio del suo inevitabile ritrarsi entro un alone di mistero mai esauribile, e la preziosa testimonianza (perché di questo propriamente si tratta, data la sua vicinanza umana e spirituale all'autore) del vescovo Tewes sulla Chiesa intesa come continuità cristologica, presenza sacramentale del suo Signore e, per così dire, continuazione della sua incarnazione, corpo mistico in senso paolino, corpo del Cristo vivente e presente, organismo che è vivificato e tenuto insieme dalla forza dello Spirito santo. Il terzo apporto a questa sezione «cristologica» è offerto da Silvano Maggiani che in certo modo risponde con questo contributo, così come in precedenza con il suo più ampio lavoro sulla liturgia in Guardini,

all'appello lanciato ancora nel lontano 1960 da Walter Dirks perché si studiasse in modo dettagliato l'apporto offerto da Guardini per il rinnovamento della vita liturgica e per la sua riforma, con inoltre una verifica su ciò che Guardini può offrire di stimolante per vivificare ancor più la liturgia anche dopo l'avvenuta riforma conciliare.

Il terzo blocco include invece gli apporti sull'antropologia e sulla filosofia della storia. Eugen Biser, con uno straordinario affresco, ci illumina in modo suggestivo sull'antropologia guardiniana, sul suo divenire, da iniziale antropologia strutturale, antropologia modale o delle forme possibili di auto-realizzazione dell'uomo, per concludere ad una lettura antropologica dei misteri della fede, per cui essi sono come specchi in cui l'uomo che si interroga su Dio riconosce se stesso. Egualmente, ogni qualvolta Guardini parlava dell'uomo in tal modo intendeva svolgere un discorso su Dio, che è il vero mistero dell'uomo. Renzo Gammero e Michele Nicoletti hanno invece efficacemente articolato e riproposto in questa sezione la visione guardiniana della storia, della politica e del potere.

Il quarto blocco ricostruisce, con il secondo contributo di Hanna Barbara Gerl, il modo in cui si è venuto a formare quel particolare modo di essere del pensiero di Guardini che occupa uno spazio difficilmente descrivibile ma ad esso confacente, a mezzo fra la filosofia e la teologia. La Gerl ripropone gli incontri di Guardini con il pensiero di Bonaventura, la sua temporanea vicinanza con la fenomenologia di Husserl e di Scheler, il confronto con la *Lebensphilosophie* per finire alla formulazione del suo metodo del *Gegensatz*, permanendo sempre in lui come tratto peculiare un anelito alla totalità. Il contributo di Tina Manferdini, che dalla relazione originaria si è ampliato fino a divenire un vero e proprio studio redatto appositamente per questo volume, espone in modo adeguato la filosofia della religione di Guardini che è poi il cuore di tutta intera la sua filosofia. Egli può essere avvicinato a Karl Barth per il rigore con cui distingue la religione dalla fede e dalla rivelazione, ma nel contempo, avvalendosi proprio della sua frequentazione bonaventuriana, che Tina Manferdini documenta in modo inequivocabile, egli supera l'astrattezza della posizione barthiana. Il mio contributo che dalla comunicazione iniziale,

che riguardava solo il tema della morte in Guardini, si è ampliato in sede di redazione finale fino a diventare un piccolo studio che mira a esporre i suoi apporti escatologici, vuole porre in luce un elemento sintomatico, un indicatore e un esempio di come la speculazione del Nostro si applichi a un tema particolare e comunque rilevante sul piano filosofico-teologico.

L'ultima sezione è dedicata all'ermeneutica guardiniana applicata alla letteratura. Guido Sommariva, cui va il merito di aver per molti aspetti introdotto Guardini in Italia curando e traducendo da par suo molte opere, chiarisce in modo assolutamente limpido le caratteristiche e gli obiettivi di Guardini come interprete della letteratura, ci offre un rapido sguardo d'insieme sulle più celebri interpretazioni guardiniane per dedicarsi poi con più ampiezza alla lettura guardiniana della poesia di Rilke. Giorgio Penzo ripropone invece la più grande monografia di Guardini, quella dedicata a Hölderlin, «l'unico poeta, dopo gli antichi, cui si può credere quando dice che crede agli dèi»,³¹ interrogandosi proprio sul significato degli dèi di Hölderlin nell'esegesi guardiniana e illuminandone la sottesa filosofia. Conclude questa sezione e il volume il commento di Giuseppe Zorzi all'operetta guardiniana *Elogio del libro*, che è un invito alla lettura anche nell'età post-moderna, l'indicazione di un itinerario dai libri al Libro, dalle parole alla Parola che salva.

Abbiamo pensato di fare cosa utile nel completare il volume con una Appendice bibliografica sulla recezione di Guardini in Italia e con una Tavola cronologica essenziale della vita e dell'opera.

Dobbiamo aggiungere ancora una nota. Avremmo voluto unificare, utilizzando criteri omogenei, le citazioni delle opere di Guardini, ma questa operazione in un volume miscelaneo, con contributi di autori tedeschi e italiani, e in virtù dell'enorme successo — e conseguente numero di edizioni — che hanno conosciuto i libri di Guardini e le corrispondenti traduzioni, si è rivelata impossibile e in ultima analisi arbitraria.

³¹ R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939, p. 16.

Non ci resta ora che affidare al lettore e allo studioso questa fatica, che ha visto coinvolti molti ricercatori interessati, anche da punti di vista diversi, al magistero guardiniano. È una felice coincidenza che il volume esca per i tipi della stessa casa editrice che più di dieci anni fa aveva pubblicato l'ampia e documentata introduzione al pensiero guardiniano offerta da Giuliano Riva.³² Questo ulteriore volume la continua sul piano di un'attenzione privilegiata a una rinnovata recezione critica di Guardini per garantirne un futuro quale significativo maestro delle coscienze anche per la nuova generazione e per le sfide di un avvenire che si prefigura talora come inquietante.

³² G. RIVA, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna 1975.

I

VITA E FIGURA SPIRITUALE DI ROMANO GUARDINI (1885-1968)

HANNA-BARBARA GERL*

1. La figura

Chi fu Romano Guardini? Per un certo periodo, coloro che in gran numero lo conobbero personalmente nel movimento giovanile o all'università e la schiera ancor maggiore dei suoi lettori sembravano poter rispondere facilmente a questo interrogativo. Poi però la domanda non venne più posta: Guardini cominciò ad essere dimenticato già nei suoi ultimi anni di vita. Solo da poco tempo è riemersa la domanda sulla figura e sul pensiero di quest'autore, formulata con quella freschezza che spesso segue un simile silenzio: e cioè non più in riferimento ai movimenti nei quali Guardini operò, bensì in riferimento al suo pensiero – il che costituisce il banco di prova di un'opera.

Al di là del linguaggio tanto criticato e al di là di tutto ciò che è legato al tempo, spicca nuovamente un che di originario, il carattere dell'uomo autentico, del giusto e di colui che «indirizza».

Guardini fu anzitutto *sacerdote*, per vocazione e per professione. Prese questa via dopo altre due esperienze in campi di studio diversi, segno di un conflitto interiore non condiviso dalla famiglia e che altrettanto poco stimolo ricevette dalla situazione spirituale della Chiesa e della teologia nei primi anni del 1900. Eppure, dopo tante esitazioni, l'autore colse una decisione che è profondamente

* Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi

legata alla Chiesa intesa come patria, e che significò per Guardini gettare l'ancora nella certezza ultima della promessa di Dio alla sua Chiesa. La sensazione di aver trovato una patria — che pur non esclude la possibilità di porsi nuovi interrogativi — accompagna Guardini in tutte le certezze, che più tardi assunsero anche tonalità oscure, fino alla fine della sua vita.

Egli crea una patria all'interno della Chiesa non solo per sé, ma anche per gli altri, analizzando ed evidenziando i paradossi di essa, che consistono nel suo essere fondazione divina e opera umana insieme, grazia non pianificabile e determinazione giuridica, espressione di libero amore e richiesta di obbedienza.

Guardini fu sacerdote anche nell'*annuncio*, nella spiegazione della parola e della figura di Gesù Cristo: negli anni '30 egli accompagnò così il passaggio della teologia contemporanea dall'ecclesiologia alla cristologia, collaborando personalmente a porre le basi per questo nuovo orientamento. Fu sacerdote anche nella *liturgia*, il che richiede la scelta definitiva di servire Dio e la comunità in continua trasformazione. Sacerdote fu infine nel mantenere il silenzio di fronte a profondi interrogativi personali, per i quali il pubblico non era sufficientemente maturo o che addirittura toccavano questioni ultime e sempre aperte.

Guardini fu poi *educatore*, «*praeceptor Germaniae*» (secondo la definizione dell'abate Hugo Lang) per almeno due generazioni, sia nei vari ed eterogenei ritrovi al castello di Rothenfels, sia nell'atmosfera accademico-laicista delle università. Per educatore s'intende qui consigliere pratico, a cominciare dalle direttive concrete che egli rivolse ai giovani e dalle testimonianze, riunite nelle *Lettere sull'autoformazione* (1921 e anni seguenti). Educatore fu però soprattutto nell'atteggiamento spirituale, ancor prima che nella trasmissione di nozioni: così ad esempio nell'atteggiamento di veridicità, di volontà di apprendere, di disponibilità, di raccoglimento e di percezione dei «santi segni». Educatore anzitutto, in questo senso, alla corporeità, quale portatrice di spiritualità.

Una terza immagine è quella di Guardini come *maestro*. Qui, a differenza che nella sua figura di educatore, emerge l'attività teoretica della chiarificazione, dell'illustrazione e

dell'illuminazione. Non a caso Guardini ricorre spesso e volentieri a termini come «occhio» e «luce»; «vedere ciò che è» è per lui sinonimo di verità. In questo senso le sue «visioni» (*An-Schauungen*) affondano le loro radici non solo in Platone e in Agostino, bensì, se pur meno notoriamente, anche in san Tommaso. Dalla sua cattedra di «christliche Weltanschauung» Guardini insegnò a esercitare la vista per vedere ciò che è; ma già prima che questo suo orientamento accademico fosse manifesto, e quindi prima che egli iniziasse a precisarlo sempre più chiaramente fino al pensionamento, egli educò se stesso e la gioventù affidatagli a saper guardare: a saper guardare allo spirito della liturgia e al senso della Chiesa. Col tempo questo sguardo si ampliò sempre più, fino a penetrare in messaggi fondamentali della cultura occidentale, da Socrate a Rilke.

La ricerca dell'essenziale, una ricerca addirittura inquietante a volte, lo portò ad avvicinarsi talora alla figura di Buddha, ma di questo si trova a mala pena qualche traccia nei suoi scritti. Proprio il collegamento reciproco fra l'osservazione del mondo e la fede (poiché il mondo interroga la fede in quanto illuminante, così come la fede mette alla prova il mondo in tutta la sua specifica ricchezza, in quanto vivo interiormente) introduce Guardini nel ruolo di maestro cristiano, assunto inizialmente con timidezza e coraggio insieme, poi con consapevolezza.

Il suo insegnamento si sviluppa — per dirla con un'immagine concreta — in forma di cerchi concentrici, nel senso che il fulcro iniziale non viene mai abbandonato. Lo stesso Guardini condivide del resto l'opinione diffusa, secondo cui la sua opera è fin dall'inizio un'ideazione unitaria. Questo procedimento è realmente concentrico, là dove l'attività teoretica di Guardini sulla liturgia, sull'ecclesiologia, sui significati dell'esistenza e sulla cristologia si sviluppa ulteriormente negli scritti di critica della cultura degli anni '50, per concludersi poi con un'etica e un'antropologia che risultano essere al tempo stesso dottrina su Dio.

Qual è dunque il fulcro al quale rimane legato l'ampio raggio? Il punto focale di Guardini sembra essere l'insegnamento, ancor più l'esperienza e talora l'esperienza vissuta di Dio; negli ultimi anni di vita si aggiunge anche l'assenza o almeno il nascondersi di Dio. Non mi pare sia troppo ardito

sostenere che l'attenzione intellettuale e vitale di Guardini ruota attorno alla vicinanza e alla lontananza di Dio. Entrambe queste due dimensioni sono presenti con tale intensità, che proprio da esse deriva la spiritualità di tutta una vita. In tal senso risulta comprensibile anche la mancanza di una sistematica, dal momento che qualsiasi sistematica viene continuamente neutralizzata fin dall'inizio nelle due forme dell'incontro e del rifiuto. Come un riflesso di ciò, in realtà come ri-flessione di ciò, la vita spirituale e personale di Guardini si sottrae in ultima analisi allo sguardo. Negli ultimi anni della sua vita sono affiorate riserve e limitazioni: Guardini parla di ciò che lo riguarda solo fino a un determinato limite e omette *a priori* taluni ambiti della sua esistenza.

In tutto ciò si manifesta e si mostra un'esistenza cristiana che fa parte di questo XX secolo, è al tempo stesso vicina e in contrasto con esso. Il fatto che nel 1980 Giovanni Paolo II abbia ricordato anche Romano Guardini accanto ai precursori della teologia tedesca, fra cui Alberto Magno, Niccolò Cusano, Johann Adam Möhler, Matthias Scheeben e Erich Przywara, è indice del fecondo contributo spirituale che quest'autore dà ancor oggi alla teologia. Saranno la teologia e il pubblico di lettori del futuro a mostrare attraverso un riconoscimento definitivo — oggi ancora assente — di Guardini, se egli vada già annoverato fra i padri della Chiesa contemporanea.¹

2. La vita

Romano Michele Antonio Maria Guardini nacque il 17 febbraio 1885 a Verona, primogenito dei quattro figli di Romano e Paola Maria Guardini. Ambedue i genitori provenivano da famiglie di commercianti e nel 1886 fondarono una società per l'importazione di pollame e uova a Magonza, dove la famiglia si trasferì per circa 35 anni. Sebbene nella casa paterna si coltivassero quasi esclusivamente la lingua e la cultura italiana, Romano crebbe assorbendo in modo definitivo la lingua e la mentalità

¹ T. KAMPMANN, *Das Geheimnis des Alten Testaments*, München 1962, p. 353.

tedesche — un conflitto interiore che riuscì a ricomporre solo con l'idea di un'Europa comune.

Nonostante il parere contrario dei genitori, nel 1911 optò per la nazionalità tedesca e durante la prima guerra mondiale prestò servizio militare come infermiere presso l'ospedale militare di Magonza.

L'infanzia e l'età scolare fino alla maturità rimangono «come sommerse» nei ricordi di Guardini. Il ragazzo è dotato in molti campi del sapere, ma non manifesta una particolare inclinazione; dalla madre eredita un senso di malinconia interiore che lo accompagna lungo tutta la vita. Lo studio universitario portò con sé dolorose peregrinazioni per il giovane Guardini ancora privo d'ispirazione: a Tubinga iniziò a studiare chimica (dal semestre invernale 1903/04 fino al semestre estivo 1904); interruppe poi questo studio d'impostazione materialistico-positivistica per passare a studiare economia politica a Monaco (dal semestre invernale 1904/05 al semestre estivo 1905) e a Berlino (semestre invernale 1905/06).

A Monaco, accanto alla nascita di interessi culturali e musicali, si verificò in lui il crollo della tradizionale forma di religiosità: le idee illuministiche raggiunsero lo studente, proveniente da un (troppo) ovvio cattolicesimo. Poco tempo più tardi crebbe però in lui, senza gravi sconvolgimenti, la certezza dell'esistenza di Dio e la convinzione che la vita possa essere conquistata solo attraverso la perdita di se stessi - un'espressione che Guardini non si stancò mai di reinterpretare. A Berlino il tipo di studio a lui poco consono lo portò a una crisi ancor più radicale, che si risolse solo con la decisione, peraltro ancora una volta poco appariscente ma molto felice, di farsi sacerdote. Guardini trovò così, dopo tante peregrinazioni, la via che per tutta la vita non mise più in dubbio e che sostenne contro l'opposizione dei genitori. Dopo un primo semestre di teologia a Friburgo (semestre invernale 1906/07), si trasferì nella città universitaria di Tubinga (semestre invernale 1907 - semestre estivo 1908), dove poté finalmente trovare sicurezza e ampiezza di fondamenti. La controversia modernista, che raggiunse il giovane Guardini attraverso il suo insegnante Wilhelm Koch, lo costrinse a porre le basi della propria teologia nei due concetti di «Chiesa» e «rivelazione». Il fatto che egli già

allora si opponesse a una mediazione in senso relativistico fra verità teologiche e tempo storico, sforzandosi invece di trovare una «traduzione» di queste verità nel presente, fece di lui un teologo coscientemente «ortodosso», che in atteggiamento di apertura spirituale avviò e determinò influentemente il dialogo con il «mondo», al di là del ghetto cattolico. Attraverso l'amico Josef Weiger, Guardini fece inoltre a Tubinga l'esperienza toccante della liturgia benedettina di Beuron; egli rimase per tutta la vita un «oblato di san Benedetto».

Il seminario teologico a Magonza (semestre invernale 1908/09-semestre estivo 1910) gli procurò una triste esperienza: avendo espresso delle critiche sul tipo di formazione impartita, la sua ordinazione sacerdotale venne rinviata di sei mesi. Sopportò questa prova in virtù della decisione già presa a favore della Chiesa (assieme al suo amico Karl Neundörfer, che venne trattato allo stesso modo) e certo anche grazie al sostegno dei suoi «padrini spirituali», Wilhelm e Josefine Schleußner, che lo introdussero nel mondo della mistica accompagnandolo con viva partecipazione nella sua vocazione.

Il 28 maggio 1910 Guardini fu ordinato sacerdote nel duomo di Magonza dal vescovo Kirstein; trascorse gli anni di apprendistato come cooperatore e come insegnante a Heppenheim, Darmstadt, Worms e Magonza, dove fece le prime esperienze dell'insensibilità liturgica allora diffusa: ogni giorno infatti doveva celebrare la messa davanti al Santissimo esposto.

Decise quindi di conseguire la laurea: e anche questa volta gli ci vollero due tentativi, prima di arrivare a scegliere il tema definitivo di ricerca, e cioè Bonaventura. Sviluppò il lavoro a Friburgo (semestre invernale 1912/13 - semestre invernale 1914/15) sotto la guida di Engelbert Krebs. Il ritorno a Magonza non gli offrì però lo sperato e previsto posto di professore in seminario, bensì solo un incarico come cooperatore e, a partire dall'agosto del 1915, come dirigente della «Juventus». L'esperienza con questo gruppo di giovani liceali divenne una sorta di preparazione del futuro talento straordinario di Guardini nei rapporti con il movimento giovanile. Egli introdusse in quest'istituzione alquanto modesta pensieri insoliti, contribuendo così a fare di essa un'«acca-

demia» per i giovani più dotati e suscitando naturalmente anche una certa diffidenza da parte delle autorità ecclesiastiche.

Guardini collaborò autorevolmente al programma della casa editrice Matthias-Grünwald, fondata pochi anni prima, nel 1918; si avvertivano allora i primi segni fecondi di quel «rinnovamento cattolico» che caratterizzò gli anni successivi alla prima guerra mondiale. Nello stesso anno lo rese celebre lo scritto *Lo spirito della liturgia*, composto su incoraggiamento e stimolo dell'abbazia di Maria Laach. Max Scheler e altri lo spinsero a conseguire la libera docenza. La partenza da Magonza, divenutagli troppo provinciale, fu accelerata dalla morte del padre nel 1919 e dal conseguente ritorno della famiglia in Italia. Guardini si trasferì per due anni a Bonn (1920-1922), dove sotto la guida di Gerhard Esser scrisse la dissertazione su Bonaventura per il conseguimento della libera docenza. Argomento della «Probevorlesung» fu Anselmo di Canterbury.

A Bonn Guardini entrò a far parte di una nuova cerchia di giovani, provenienti dal movimento giovanile; strinse così profondi contatti con Scheler, Landsberg, Buber e Hermann Platz, e lavorò per un breve periodo assieme a Odo Casel allo «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (1921-1922). Iniziò l'attività accademica con un ciclo annuale di lezioni di dogmatica presso l'università di Bonn (1922-1923); si rese inoltre celebre in occasione del Congresso degli accademici cattolici, dove tenne una serie di relazioni riunite poi sotto il titolo *Il senso della Chiesa* (1922). Esse furono per Guardini l'occasione decisiva per la sua chiamata alla nuova cattedra di «Filosofia della religione e Weltanschauung cattolica» presso l'università di Berlino. Egli accettò quest'esperienza non priva di rischio, nel sicuro istinto di poter svolgere su questa via un'attività conforme alla propria inclinazione, sempre a metà fra la teologia e la filosofia.

Questo graduale prendere coscienza delle proprie doti fu favorito anche dalla dedizione, con la quale Guardini lavorò all'interno del movimento giovanile cattolico al castello di Rothenfels sul Meno. La prima estate che egli trascorse a Rothenfels, nel 1920 (al castello si era recato per la prima volta a Pasqua di quell'anno), significò per lui un dono e al tempo stesso un impegno, destinato a durare lunghi anni:

guidando i giovani a trovare risposte illuminanti in questioni assai complesse Guardini trovò una conferma per se stesso, nonché spunti preziosi per indirizzare i giovani del «Quick-born» soprattutto nella discussione riguardante il problema dell'autonomia rivendicata dalla cosiddetta «Freideutsche Jugend». Riuscì a legare i principi della libera religiosità alla Chiesa; riuscì a legare l'assenza di forma, propria dei movimenti giovanili, alle forme della liturgia, e addirittura a una nuova estetica; riuscì a far scoprire un senso più profondo del corpo e della sensibilità, in quanto portatrice di esperienza religiosa. Il suo intervento più significativo fu forse l'apertura del movimento giovanile di impronta cattolica a un movimento culturale di orizzonti ben più ampi dell'ambito cattolico stesso: questo determinò naturalmente un effetto di rottura all'interno della vita spirituale della Germania, che ancora doveva vivere l'esperienza della seconda guerra mondiale. Il pensiero di Guardini e della sua stretta cerchia di collaboratori trovò piena espressione nella rivista «Die Schildgenossen». Rothenfels divenne col tempo un centro di importanza talora europea, grazie ai tentativi là realizzati di una nuova liturgia più autenticamente illuminante; più tardi questo venne confermato anche dal Concilio Vaticano II.

Quando, a partire dal 1933, il nazionalsocialismo ridusse questa febbrile attività a incontri puramente religiosi, per imporne infine la sospensione nell'agosto del 1939 con la confisca del castello, venne distrutto il più significativo tentativo di rinnovamento cattolico in Germania. Terminata la guerra, Guardini non poté più riprendere a lavorare con la medesima intensità di un tempo a causa dell'età ormai avanzata. Riuscì comunque a realizzare un dialogo con gli studiosi di scienze naturali nel corso di alcune settimane di lavoro al castello; nel 1957 si congedò quindi definitivamente da questo luogo a lui singolarmente caro e che tanto incise sulla sua formazione.

Guardini ricoprì la cattedra di Berlino (1923-1939) nelle vesti di «professore ospite», mentre era incorporato nell'università di Breslavia. Di fatto, invece di lasciarsi imprigionare dalle temute prese di posizione apologetiche, egli riuscì nell'arco di sedici anni a fondare una comprensione della visione cristiana del mondo nuova e rigorosamente orientata.

La prolusione che tenne nel 1933 significò da una parte il rifiuto di una concezione del mondo fino ad allora settoriale, dall'altra l'acquisizione di un nuovo metodo, consistente in una visione globale e unitaria del mondo. In questa visione egli incluse — su consiglio di Max Scheler — soprattutto grandi personalità del mondo occidentale, che significativamente si trovano per lo più ai margini o addirittura al di fuori del cristianesimo. Socrate, Agostino, Dante, Shakespeare, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche(!), Mörike, Raabe e Rilke costituirono per l'autore i grandi modelli occidentali dell'esistenza, con i quali egli guardò con spirito analitico al cristianesimo e che a sua volta analizzò in un confronto con il modello cristiano. Ad affollare l'aula universitaria dove teneva le sue lezioni erano uditori di tutte le facoltà, nonché molti intellettuali provenienti dall'ambiente protestante-laicista della Berlino di allora. Di fronte a un pubblico più ristretto Guardini sviluppò la sua interpretazione del Nuovo Testamento, guidato anche qui dal suo metodo di analisi diretta del fenomeno, anziché dal metodo storico-critico (dal quale sempre si mantenne distante).

Un altro campo d'azione di Romano Guardini riguarda l'attività pastorale: la domenica era solito predicare agli studenti nella cappella di san Benedetto nella Schlüterstraße, che proprio grazie a lui divenne famosa. Una parte delle prediche, tenute fra il 1932 e il 1936, vennero pubblicate nel libro *Il Signore* (1937), nel quale Guardini cercò di attualizzare la figura del Signore partendo dall'infanzia di Gesù e giungendo fino agli scritti apocalittici.

Il legame in realtà scarso di Guardini con gli uffici ecclesiastici di Berlino fu compensato da un'ampia cerchia di conoscenze, fra le quali ricordiamo, accanto a Rudolf Schwarz, in particolare Mies van der Rohe, Eduard Spranger, Werner Sombart, Werner Jaeger. A Berlino Guardini ebbe inoltre modo di coltivare intensamente il suo amore per il cinema e per il teatro.

Guardini non si espresse mai pubblicamente contro l'ideologia dominante, ma non si trattenne neppure dal fornire una chiarificazione dei principi, anche in questioni di ordine politico. Nel gennaio del 1939 ricevette dal ministero della pubblica istruzione il divieto d'insegnamento, dovuto

al sicuro istinto che la cattedra di Guardini contraddicesse alle pretese totalitarie della visione nazionalsocialistica del mondo. L'anno 1939 segnò dunque l'inizio di una parentesi: l'attività accademica gli era preclusa, il castello di Rothenfels era stato espropriato. Guardini utilizzò questa pausa forzata per riposarsi dall'attività frenetica di lunghi decenni (aveva sempre trascorso le brevi vacanze o a Isola Vicentina, nei pressi di Vicenza, dove risiedeva la sua famiglia, oppure a Rothenfels, portandosi comunque sempre appresso una gran quantità di lavoro). Risalgono a questo periodo numerose conferenze, come ad esempio la serie del 1943 a Greifswald sul tema «libertà, grazia, destino». Intensa rimase inoltre in questo periodo la produzione di libri, che contraddistinse Guardini a partire dal 1918.

Quando a Berlino i bombardamenti aerei si fecero sempre più insopportabili, Guardini si trasferì (dal 1943 al 1945) nella canonica di Mooshausen, nell'Allgäu, ospite dell'amico Josef Weiger. In questo «esilio» ebbe il tempo per dedicarsi ad un esame del nazionalsocialismo, che espone nel libro *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, nonché ad un tentativo autobiografico di rara apertura.

Nel 1945 ottenne attraverso Carlo Schmid una cattedra presso l'università di Tubinga (Guardini aveva precedentemente rifiutato la nomina alla cattedra di Heidegger a Friburgo). L'attività accademica gli diede nuovamente la sensazione di essere ritornato a rivestire il ruolo per lui più importante: le aule universitarie ripresero ad essere gremite da coloro che erano ritornati dalla guerra. Sua materia d'insegnamento erano l'etica e l'antropologia. Più di quanto avesse fatto in precedenza, Guardini si occupò in questi anni della svolta epocale del pensiero: gli scritti di critica culturale e sociale *La fine dell'epoca moderna* (1950) e *Il potere* (1951) sono frutto di una chiara percezione della svolta che segna l'inizio dell'epoca postmoderna, già esposta in parte nelle *Lettere dal lago di Como* (1927).

Nel 1948 l'università di Monaco conferì a Guardini una cattedra *ad personam*; pochi anni più tardi, nel 1954, egli ottenne la laurea *honoris causa* in filosofia da parte dell'università di Friburgo. Monaco rappresentò l'ultima grande tappa del nostro autore, sia per quanto riguarda il costante

successo accademico, che per le affollate prediche nella chiesa universitaria St. Ludwig.

Vennero quindi gli anni dei riconoscimenti onorifici. Nel 1952 Guardini ricevette il «premio per la pace» dell'editoria tedesca (dopo Albert Schweitzer e prima di Martin Buber); inaugurò in quello stesso anno il «Katholikentag» a Berlino con l' incisivo discorso *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo* e fu nominato prelado domestico di Sua Santità (dopo aver atteso per lunghi anni questo riconoscimento). Nel 1956 tenne il suo primo discorso pubblico in lingua italiana, in occasione della sua nomina a cittadino onorario della città di Verona. Nel 1958 venne accolto nell'ordine «Pour le mérite»; nel 1961 gli giunge la nomina a membro della commissione preparatoria liturgica per il Concilio Vaticano II. Fra le maggiori onorificenze è da ricordare anche il conferimento del «premio Erasmo» nel 1962 a Bruxelles, che costituisce una tardiva conferma della visione guardiniana dell'Europa. Nel 1963 Guardini fu insignito del «premio San Zeno» di Verona e nel 1965 della croce con stella al merito della Repubblica Federale. Sempre nello stesso anno ottenne il titolo di dottore *honoris causa* da parte dell'università di Padova e nel 1969, un anno dopo la morte, il titolo di dottore *honoris causa* da parte dell'università di Bologna.

A partire dal 1955 la salute di Guardini, fino ad allora peraltro complessivamente buona, subì un graduale crollo, causa di lunghe sofferenze che lo accompagnarono fino alla morte; durante un soggiorno di vacanza a Neggio fu colto improvvisamente da una nevralgia al trigemino, quel «dolore chimicamente puro» che nonostante diverse operazioni egli riuscì a sopportare solo a stento. Questa malattia e l'età ormai avanzata provarono Guardini al punto da costringerlo nel 1962 a rinunciare alle lezioni universitarie, se non proprio all'attività letteraria. Suo successore fu nominato Karl Rahner, il quale attese peraltro solo per quattro semestri all'incarico.

Nel 1965 gli fu data la gioia di vedersi offrire da papa Paolo VI la porpora cardinalizia: la rifiutò, pur provando grande felicità per questo riconoscimento da parte della Chiesa.

Negli ultimi anni di vita Guardini si vide via via sempre

più dimenticato e solo: la piccola ma fedele cerchia di amici gli rimase certo vicina, ma non era più paragonabile al gruppo tanto numeroso di coloro che anni addietro lo avevano circondato. Dopo un'ultima visita nell'agosto del 1968 all'italica terra natia, Guardini morì l'1 ottobre 1968 a Monaco, all'età di 83 anni. Alla sua sepoltura nel cimitero dell'oratorio di san Lorenzo si ritrovarono per l'ultima volta numerosi i suoi amici, i suoi lettori e uditori sotto la guida del cardinale Döpfner.

Nel 1970 la «Katholische Akademie in Bayern», alla cui fondazione Guardini partecipò, istituì il «premio Romano Guardini», che viene assegnato ogni anno.

Delle opere lasciate postume sono state pubblicate nel 1976 *L'esistenza del cristiano* e *Lettere teologiche a un amico*, dove Guardini affronta con tono quasi passionale la questione del *finito* di fronte all'*infinito* del Creatore.

Nel 1980 è apparso il diario guardiniano degli anni 1945-1963, pubblicato sotto il titolo *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, e quattro anni più tardi, nel 1984, l'autobiografia che arriva fino all'anno 1945. In ambedue queste opere emerge l'immagine sconosciuta di un Guardini, che dietro la propria opera nasconde i suoi tratti personali e spirituali o si limita a manifestarli qua e là solo in forma assai delicata. Quest'immagine interiore di Guardini si rivela qui come la radice di tutto il suo operare, che egli dedicò instancabilmente alla causa di Dio e della Chiesa.

Dopo lunga ricerca i suoi amici scelsero una sola espressione per esprimere sull'annuncio di morte il significato ultimo di quest'esistenza: «Romano Guardini, servo del Signore».

3. Atteggiamenti e opere

La fanciullezza e la giovinezza di Guardini sono contraddistinte da una singolare timidezza e al tempo stesso da un senso di indipendenza, che si esprimono anche nei confronti dei suoi familiari. Dal punto di vista psicologico questo può lasciar trasparire delle difficoltà; si è infatti parlato già più volte della sua traboccante malinconia. Sotto il profilo spirituale invece, la timidezza di Guardini nel rivelare cose

personali è la premessa alla sua capacità di percepire la realtà in modo globale, vorremmo dire «oggettivo».

«Verità» è una delle parole-chiave in Guardini; questa scuola del percepire (*Wahr-nehmens*) come scuola spirituale esclude anzitutto la componente soggettiva, lo sguardo retrospettivo (*Rücksicht*) («vivo in realtà con il volto proteso in avanti»), l'essere vincolato e il sentimento. Questa asprezza è normale. Lo sguardo di Guardini sul mondo vive della rinuncia a immergersi nella propria psiche rivolgendosi a se stessi. Questo modo di guardare il mondo determina già nel giovane Guardini la presenza di una barriera nei confronti di tutte le istanze immediate, di fronte al sentimento, alla passione, alla famiglia. Si tratta di una barriera inizialmente impercettibile, ma che viene poi assunta consapevolmente dall'autore per divenire più tardi talora anche dolorosa. Un atteggiamento che sia espressione di simile dedizione alla serietà della verità ha naturalmente il suo prezzo. Guardini sopportò infatti molte tensioni e dissidi interiori. Non a caso la sua principale opera sistematica (alla quale iniziò a dedicarsi fin dall'inverno del 1905) reca il titolo *L'opposizione polare* (1925), in richiamo alle numerose tensioni che l'autore dovette cercare di ricomporre, o meglio di sopportare lungo tutta la vita.

Guardini iniziò a studiare teologia nel 1906, vale a dire proprio negli anni in cui la Chiesa era maggiormente impegnata in una posizione di difesa contro il modernismo: solo il rifiuto dei valori dell'esperienza e l'affermazione della semplice tradizione di fede poteva allora tenere lontani dal sospetto di modernismo. Ebbene, il merito fondamentale di Guardini fu quello di riuscire a superare questo rifiuto e al tempo stesso a rimanere legato alla Chiesa e alla rivelazione in modo profondo e totale.

«...Mi (fu) chiaro che la vera opzione cristiana non avviene di fronte all'idea di Dio e nemmeno di fronte alla figura di Cristo, bensì di fronte alla Chiesa. Da quel momento seppi anche che solo unitamente ad essa è possibile un operare autentico».²

² Cf. la lettera inedita di Guardini a papa Paolo VI datata 29.3.1962, in Archiv der Staatsbibliothek, München (Ana 342).

Negli anni di studio Guardini non abbandonò mai lo «scandalo» della rivelazione. La sua antropologia teologica è frutto di «ascolto e obbedienza», della rinuncia all'autoaffermazione, che tanto cara fu all'illuminismo e al XIX secolo. Guardini conosce l'idea nietzschiana dell'autoredenzione, che è al tempo stesso liberazione dal Dio «ucciso»; ma di contro a ciò egli sostiene con profonda convinzione che solo nell'obbedienza l'uomo diventa realmente se stesso. Dal punto di vista antropologico ciò significa riconoscere di derivare da un Altro e di essere da lui determinato. Teologicamente significa riconoscere la propria condizione di creatura, riconoscere il proprio limite nei confronti del creatore e la vicinanza dell'esistenza finita al nulla (*Mondo e persona*).

L'idea guardiniana della condizione di creatura è determinata da un concetto positivo di «limite»: accettare questo limite, in quanto — contrariamente al concetto di autonomia proprio dell'epoca moderna — rende possibile la perfezione, è nella direzione beatificante della rivelazione. Essa sgrava l'uomo dall'eccessivo sforzo di autoaffermazione, proprio dell'epoca moderna, ma richiede l'altro sforzo, quello di rinunciare a se stessi, che è in un certo qual senso più leggero perché più conforme alla verità. Guardini intende la rivelazione in senso assoluto, come qualche cosa che porta fino alla rivolta, e quindi nel suo sostanziale significato letterale:

«Ciò che può convincere l'uomo moderno non è un cristianesimo storico o psichico, o comunque modernizzato, ma soltanto il messaggio pieno e non infranto della rivelazione».³

Questo «scandalo» richiede particolare attenzione e infine la decisione nel momento doloroso della crisi: da tale decisione dipende la trasformazione o meno dell'esistenza naturale in esistenza cristiana. Entra poi in gioco quella polarità fra obbedienza ed essere se stessi, fra saper ascoltare ed essere liberi, che Guardini sostenne energicamente proprio rivolgendosi al movimento giovanile. Con questa visione fondamentale egli è ormai oltre le soluzioni della filosofia e

³ Cf. la lettera inedita di Guardini a papa Paolo VI indirizzatagli nell'anno 1965, in Archiv der Staatsbibliothek, München (Ana 342).

della religione, del mito e della psicologia, poiché la rivelazione rende manifesto ciò che non può essere pensato (*Undenkliches*), ciò che non può essere sperimentato (*Un-Erfahrbares*), nella misura in cui esperienza e pensiero si fondano su ciò che è naturalmente possibile, sulla psiche naturale e sul logos naturale.

Guardini può essere paragonato a Karl Barth per il rigore con il quale contrappone la religione alla fede; sullo sfondo ritroviamo anche Kierkegaard, che per Guardini fu sempre molto importante, anche se letto con un certo distacco. Se si prescinde da Kierkegaard si può dire che Guardini lesse poco o addirittura nulla della teologia protestante, nemmeno di quella a lui contemporanea, così come si tenne lontano dalla bibliografia critica in generale. All'origine della sua concezione sta in tutti i punti decisivi la sua propria intuizione intellettuale ancorata ad una situazione esistenziale, un'intuizione che spesso risponde a un suo bisogno interiore.

I due punti sopra esposti, e cioè l'assolutezza della Chiesa e l'assolutezza della rivelazione, costituiscono il fondamento della teologia guardiniana, dal quale l'autore mai si allontanò in seguito.

Guardini approfondì il pensiero di Bonaventura per ben due volte negli anni della sua formazione scientifica: questo significa in altri termini che egli non si decise a favore della neoscolastica, non a favore di Tommaso d'Aquino e nemmeno a favore dell'impostazione aristotelica della storia dello spirito occidentale. E poiché a quei tempi la neoscolastica costituiva la cornice portante dello studio teologico, è facile dedurre che il nostro autore si inserisce in un diverso mondo di relazioni. Si tratta del mondo spirituale che è caratterizzato dall'unione e dalla tensione di intuizione e ragione, di esperienza e scienza, di sensazione e chiarezza logica. Si tratta dell'amore per il «vivente concreto», come recita il sottotitolo di *L'opposizione polare*, dell'amore per ciò che si vede, per proseguire poi con il pensiero a ciò che è invisibile, amore per il fenomeno, da cui deriva il concetto; ciò che nel suo libro su Pascal Guardini definirà «teologia del cuore».

Nominando Bonaventura si pensa immediatamente anche ad Agostino; quest'ultimo è la figura che assieme a Dante più accompagna Guardini lungo tutta la vita. Dietro quest'im-

pronta si erge nella sua immensità la possente figura di Platone. L'interpretazione guardiniana del cristianesimo, dei suoi testi, delle sue forme di mediazione nella liturgia e nella Chiesa, nonché l'interpretazione del mistero divino, è profondamente determinata dall'idea platonico-agostiniana, la quale a sua volta richiama alla mente il nome di Giovanni: «Questo, che in Platone era appena un presagio, viene pienamente sviluppato da Agostino nella luce della dottrina giovannea del Logos». ⁴

Certo questo non significa che Guardini si sia mai espresso contro Tommaso. Troppo chiaramente egli afferma infatti la singolare qualità della chiarezza derivante da Tommaso - simile a quella di Anselmo. Nel 1924 l'autore accosta la figura di Tommaso a quella di Goethe sotto il concetto di «spirito classico», di cui dà una triplice definizione: esso possiede quello sguardo che lascia le cose come sono; esso non le confonde, le definisce distintamente l'una accanto all'altra; in terzo luogo esso possiede la profondità della chiarezza, o meglio, della luce chiara. ⁵

Anche qui risulta evidente che Guardini colse sempre quello che di volta in volta gli venne incontro; talora attaccò addirittura con violenza ciò che vide legato alla propria natura; tornò poi a riconoscerlo dalla prospettiva della «anamnesi platonica».

La prima grande tematica affrontata dagli scritti di Guardini riguarda la *liturgia*, a cominciare dalla breve opera *Lo spirito della liturgia* (1918), pubblicata dall'abate Ildefond Herwegen di Maria Laach. L'inaspettata risonanza dello scritto derivò dalla combinazione di un generico introdursi nella teologia e nel suo *index*, la liturgia, con la raffinata sensibilità dell'autore, che non si limitò a cogliere i sovvertimenti del tempo, ma li chiarì in forma esplicita, rendendoli manifesti. A ciò si aggiunga l'immediatezza del suo pensiero, che non richiede alcuna ulteriore traduzione nemmeno per i

⁴ R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, vol. I, p. 33; tr. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini. Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. II, p. 208.

⁵ R. GUARDINI, *Vom klassischen Geist*, in «Die Schildgenossen» 5 (1924-25), p. 67s.

laici e per quelli «al di fuori» della Chiesa. L'energico impulso che Guardini diede in questa svolta deriva dal tentativo di una nuova interpretazione della storia dello spirito: non si tratta di una trasformazione in tempi brevi della liturgia, bensì di un cambiamento dell'atteggiamento spirituale. Si tratta della proposta di un atteggiamento spirituale capace di rendere nuovamente possibile la liturgia e di inaugurare un «superamento dell'età moderna». Se si va alla ricerca del nocciolo di tale punto di partenza, notiamo che Guardini indica le inesauribili relazioni esistenti fra naturale disposizione spirituale e liturgia. Senza svalutare le forme amate dal popolo, egli indica comunque un «plus» della Chiesa universale in forma di impegno assoluto:

«La verità rende potente la preghiera, comunicandole quel vigore aspro, ma vivificante e preservatore senza del quale essa riesce debole e sdolcinata... Il pensiero dogmatico ci scioglie dalla schiavitù del sentimento, dalla sua vaporosità e inerzia».⁶

Uno spiraglio si schiude nel capitolo «Liturgia come gioco»: la liturgia non è in alcun modo «finalizzata a uno scopo»; essa non ha compiti educativi, né dichiaratamente artistici; nel suo significato più profondo essa è semplicemente «visione», e precisamente visione della magnificenza divina. Alla fine, ha luogo qui un superamento del soggettivismo dell'epoca moderna, che Guardini ritenne sempre essere il compito del suo tempo. Si tratta della nuova fondazione della verità prima di qualsiasi moralità, prima di ogni azione, addirittura prima dell'amore. «Il logos prima dell'ethos» sta a significare quel fondamento ultimo che non può essere derivato dall'agire concreto dell'uomo, né dallo sforzo della volontà, ma che invece poggia incondizionatamente in se medesimo. Al lettore attento non sfugge la modernità di Guardini, là dove egli parla del primato dell'essere sul divenire. Non ci chiediamo se tutto ciò sia reazionario o avanguardistico; la scoperta delle «leggi immutabili di ogni vita»⁷ non rientra nel «Diktat» della modernità. Il fatto che fin da principio Guardini si sia sottratto a una modernità di

⁶ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie* (1918), Freiburg i.Br. 1983, p. 24s; tr. it. *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1980, p. 22.

⁷ Ivi, p. 142; tr. it., p. 118.

questo tipo, pur raggiungendola poi ugualmente senza volerlo, fa di questo suo primo scritto un'opera ancor oggi classica. Entro lo stesso ambito si sviluppano le opere *Formazione liturgica* (1923) e *I santi segni* (1922, ampliata nel 1929), più tardi i saggi *Volontà e verità* (1933) e l'importante libro *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa* (1950).

Se si è compreso il procedimento fondamentale della dimensione liturgica, vale a dire il divenire visibile di qualche cosa che è invisibile, l'incarnazione dello spirito come compimento *a posteriori* dell'incarnazione di Gesù nel segno dei sacramenti, l'interrogativo sollevato più tardi nel 1964 da Guardini (lettera al congresso liturgico di Magonza) se l'uomo di oggi sia ancora capace o meno di celebrare la liturgia, è semplicemente conseguenza logica del graduale sviluppo dell'autore. Ciò che Guardini teme in misura sempre crescente è che nel corso dell'epoca moderna l'autonomia e l'autosufficienza dell'uomo rendano impossibile in questo mondo «l'ascolto e l'obbedienza» nei confronti della sfera del numinoso.

Si potrebbe mai pensare a una liturgia che si alimenti a fonti diverse dal vissuto e dall'esperienza? Oppure: è concepibile una liturgia «nuda e cruda», derivante esclusivamente dalla fede, semplicemente dall'obbedienza, una liturgia che non abbia più alcuna eco nel soggettivo? Col passare del tempo questo denudamento spicca in toni sempre più marcati agli occhi di Guardini. Egli si immagina la via della fede e della sua rappresentazione segnata in futuro più dalla sterilità del non sapere e del non vedere, che non dalla loro abbondante presenza.

Una seconda grande tematica guardiniana riunisce gli scritti sull'*ecclesiologia*. Le conferenze riunite nel libro *Il senso della Chiesa* (1922) segnano con la frase programmatica iniziale l'inaspettata svolta di un'intera generazione: «È iniziato un evento religioso di portata incommensurabile: la Chiesa si risveglia nelle anime». La Chiesa intesa non più come istituzione imposta dall'esterno, bensì come corpo mistico di Cristo, cui ogni singolo uomo deve la sua essenza più profonda, fondamento della libertà, fondamento della possibilità di comprendere il mondo. Guardini riuscì a

rendere chiara proprio ai giovani la polarità inaugurata dalla Chiesa fra autorità e obbedienza, fra legame con le origini e continuità del futuro.

Leit-motiv di questo tipo, frutto di un pensiero metodologicamente in «opposizione», si ritrovano fino alla fine in forma pressoché invariata negli scritti di Guardini.

Dall'ecclesiologia si sviluppa in un terzo cerchio concentrico la *cristologia*, che Guardini inaugurò assieme a Karl Adam negli anni antecedenti la seconda guerra mondiale. Elemento caratterizzante dell'opera *Il Signore* (1937) e degli scritti ad essa attinenti, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1940), *La figura di Gesù Cristo negli scritti paolini e giovannei* (1916) e *La realtà umana del Signore* (1958), è l'immediatezza di tipo fenomenologico, con cui Guardini cerca di scoprire per il credente il volto del Signore dai testi stessi, senza ricorrere ancora al metodo storico-critico. Egli non tralascia peraltro di ricordare la possibilità che questo volto rimanga nascosto e fornisce una serie di indicazioni su come il credente abbia a comportarsi di fronte a tale vuoto, anzi, come egli possa addirittura vivere di questa lontananza del volto del Signore.

Una quarta tematica viene affrontata da Guardini negli scritti di *critica culturale*, a cominciare dalle *Lettere dal lago di Como* (1927), scritte con inaudita sensibilità, fino ai tardi saggi *La fine dell'epoca moderna* (1950) e *Il potere* (1951). La critica che qui l'autore esprime nei confronti della tecnica, il suo scoprire figure divenute distruttive attraverso le possibilità dell'era della tecnica, il recupero del senso della forma e della sicurezza della vita, le sue proposte caute eppure intransigenti (ispirate dall'illuminazione cristiana) a proposito della esistenza di tante forze smodate, risultano oggi così moderne, che già noi siamo in grado di considerare l'azione di apertura esercitata da Guardini a suo tempo come parte di un patrimonio spirituale universale. Tutto questo è scritto naturalmente non nell'ispirazione pessimistica di decadenza spengleriana — sebbene Guardini si sentisse colpito, talora ferito anche personalmente, dalle esperienze di decadenza di una vecchia cultura, alla quale si sentiva molto più intimamente legato che al presente —, bensì con la volontà di

affermare, al di là di ogni rimpianto, la tecnica nella sua sostanza, di andare incontro al futuro con ottimismo, anche se esso comporta aspetti disumani.

Infine ricordiamo le grandi ideazioni *antropologiche* sviluppate da Guardini a partire dagli anni '20 (già nel 1922 a Bonn Guardini teneva nel suo cassetto un'«Etica»).

Formatosi alla scuola delle grandi figure della cultura occidentale, Guardini rivolse essenzialmente la propria riflessione all'esistenza cristiana, intesa come grande sfida rivolta all'uomo soltanto naturale, nel senso di una «impossibilità» che la rivelazione ha però preteso e addirittura richiesto come indispensabile. La riflessione guardiniana ruota attorno al divenire persona dell'uomo, che è interpretazione necessaria ed estrema insieme, ma che comporta anche un enorme impegno di tutte le forze.

Ciò nonostante, se non si realizza questo impegno, paradossalmente anche il mondo non può essere visto e vissuto in maniera adeguata. Nel loro significato più profondo «mondo e persona» sono possibili soltanto l'uno accanto all'altro; di qui deriva che solo al cristiano in quanto persona il mondo è accessibile nella sua sostanza reale.

La filosofia della persona di Guardini implica anche una critica dell'esistenzialismo, il cui unico oggetto di riflessione era l'esagerata considerazione dell'uomo. Nel pensiero guardiniano l'antropologia viene ricondotta alla sua dimensione parziale in seno a una realtà globale. Secondo l'autore il compito del futuro consisterebbe nel cogliere il mondo nella sua globalità includendo in esso anche colui che lo osserva. Questi, per parte sua, dovrebbe avere quell'atteggiamento di universalità, che comprende anche una nuova coscienza cosmica.⁸ A ciò è collegata l'acquisizione di un «atteggiamento aperto» in senso postmoderno. Questo non ha nulla a che fare con l'indeterminatezza di chi non possiede precisi punti di vista, bensì con il riconoscimento dei «propri stessi limiti». La presunzione è superata: quell'ingenua autosicurezza per

⁸ R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1955, p. 198; tr. it. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini. Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 263.

cui l'angusto mondo individuale s'identifica col "mondo"». ⁹

Questa formulazione non esprime altro se non l'incoraggiamento ad assumere un atteggiamento diverso, superando l'epoca moderna. Atteggiamento che risulta come un qualche cosa di completamente nuovo, perché permeato dalla convinzione secondo la quale un Altro ci sostiene. Parlare di atteggiamento significa infatti abbandonare ogni vincolo assoluto nei confronti dell'io individuale (vincolo in vigore da 400 anni), abbandonare quindi la sua collocazione come misura e centro del mondo, la sua fiducia nell'illimitatezza del progresso, del proprio «potere» oppure della possibilità di trasformazione propria e altrui.

Con la sua riflessione sull'«atteggiamento aperto» Guardini offre un'indicazione liberatrice sulla possibile configurazione del futuro. Egli propone una rinuncia: solo rinunciando alla radicata convinzione dell'infinitezza del volere (equivalente a smoderatezza) è possibile raggiungere ciò che ora importa realmente, vale a dire «la saturazione del finito con la pienezza del significato ad esso assegnato, e cioè il compimento». ¹⁰ Emerge qui in tutta la sua chiarezza il traguardo ultimo dell'antropologia guardiniana, che non è solo la volontà di una visione globale, bensì anche la superiore rielaborazione di concetti sovraccarichi di significato, come ad esempio i concetti di limite, barriera, finitezza, modestia, centro, misura. Il compito che Guardini pone non è la pura corsa affannosa alla sopravvivenza, ma la conquista di un'identità rinfrancata e chiara in se medesima, derivante dalla chiamata di Dio: ciò consente di rimanere sospesi nella impossibilità (della decadenza e dell'ascesa, che oggi formano un tutt'uno).

All'interno di questa impostazione concentrica delle varie tematiche guardiniane acquista una posizione sempre più centrale la *questione di Dio*. L'antropologia guardiniana va necessariamente collegata con la sua teologia. La personalità è quel qualche cosa di «interiore» che l'autore, parlando in termini generici, fa essere sostenuto da una forza che sta «sopra», in quanto tale interiorità acquista un proprio volto

⁹ Ivi, p. 205; tr. it., p. 268.

¹⁰ Ivi, p. 208; tr. it., p. 270.

solo se risvegliata e chiamata da questa forza. Questo «sopra» non può essere portato alla luce neutralmente, non può neppure venir smembrato analiticamente, poiché qui ci si trova di fronte a quel mistero la cui definizione, ancor più la cui non definizione, Guardini riconosce quale vero e proprio compito della vita. Una teologia che, dopo lunga riflessione, non conservi questo mistero fallisce letteralmente il proprio «oggetto»; di qui deriva lo sforzo di Guardini di tenere lontana la teologia dall'intervento metodico delle altre scienze, soprattutto dalla pretesa naturalistica di voler comprendere ogni cosa. L'«ansia per il mondo» si basa sulla fondamentale «ansia per Dio».

Il mistero di cui abbiamo or ora parlato comprende l'interrogativo limite del perché Dio abbia creato cose finite. Con ciò si viene a toccare il punto focale della teodicea guardiniana, che si chiede perché Dio rimanga nascosto e irricognoscibile, mentre tutte le cose finite parlano di lui solo a sprazzi e a frammenti. Guardini concepisce tale oscurità da parte di Dio come compito, anzi come beatificante possibilità della fede: la preghiera penetra nel mistero, non ne rischiera in realtà l'inoggettività, ma al contrario riconosce in quest'ultimo il suo autentico significato ultimo.

L'atteggiamento di silenzio è il solo adeguato per esporsi al volto di Dio. In tal modo Dio non è il «totalmente altro», ma è l'altro da me stesso. Nell'inoggettività è racchiusa proprio la santità: «gli uomini, le cose, gli eventi sono cose mondane, qui e a portata di mano; Dio al contrario non è del mondo, non è di questa terra, è lontano, riservato e misterioso». L'unica cosa veramente conoscibile di Dio è la persona di Cristo - quell'essenza del cristianesimo, che appunto non può venir considerata in modo neutrale. In lui si rendono visibili tutti quei paradossi che accompagnano il divino e l'umano nella loro unità. Cristo è misura di ogni dottrina divina, è colui che rende più vicino a noi il mistero di Dio, ma che al tempo stesso lo lascia a quella distanza che ci attira e che ci invita alla continua ricerca.

Il pensiero di Guardini si rivela tanto avvincente — e sembra che tale sua caratteristica sia destinata a perdurare nel tempo — perché le sue opere derivano da un intreccio

profondo ed esistenziale fra persona e pensiero. Anche molti suoi brevi saggi e scritti d'occasione mostrano nel loro carattere incompleto quanto strettamente intrecciati e reciprocamente arricchenti siano in lui il talento naturale, nelle sue possibilità più o meno chiare, e il compito di interpretare il mondo, l'uomo, Dio.

E a noi sembra che in una figura illustre quale quella di Romano Guardini — a prescindere da tutto ciò che può essere «interessante» dal punto di vista puramente psicologico — ciò costituisca l'elemento motore, la testimonianza fondamentale e il vero punto di unione fra verità conosciuta, appresa e vissuta (sofferta, imposta e toccata in sorte).

A conclusione di questo profilo della vita e della figura spirituale di Guardini ci pare di dover riportare un'espressione densa di significato che l'autore usò per la prima volta in un breve scritto del 1920 dal titolo *Neue Jugend und katholischer Geist*: «fiducia contestata». Essa caratterizza lo stile di vita di Guardini, sempre a metà fra i due poli della contestazione (più frequente) e della fiducia (sempre riconquistata). Quest'atteggiamento fu avvertito dall'autore come estremamente importante, specie negli anni della sua maturità e vecchiaia.

Nell'esistenza di Guardini, nella necessità di tener testa ad una vita fatta di circostanze alterne di luci e di ombre, nello scrutare a fondo le radici dell'esistenza del XX secolo, al declino ormai dell'epoca moderna, si nasconde un insegnamento assai prezioso.

Nel corso di questo anno celebrativo Guardini è stato definito «dono del secolo» e non è forse eccessivo considerarlo — accanto a Karl Rahner, a lui vicino e al tempo stesso lontano — «maestro della Chiesa del XX secolo».

II

ASCENDENZE TRENTINE DI ROMANO GUARDINI

IGINIO ROGGER

L'origine veronese di Romano Guardini e della sua famiglia è cosa nota e indiscussa. L'atto di nascita si legge nei Registri dei battezzati della parrocchia veronese di S. Nicola¹ e dice:

Natus die decima septima Februarii anni 1885, baptizatus fuit domi eodem die per episcopale decretum a Rev.mo Don Albasini Ubaldo GUARDINI ROMANUS MICHAEL ANTONIUS MARIA. *Genitori:* Guardini Romanus filius Antonii et Maineri Mariae - Bernardinelli Paula filia Michaelis et Tommasi Dominicae. Via Leoncino N. 1498/14. Caeremoniae habitae sunt in Ecclesia die 3 Maji 1885, quibus responderunt Bernardinelli Michael quondam Joannis Baptistae et Falzolgher Catharina quondam Georgii; ambo de Cura SS. Nazarii et Celsi. *Matrimonio dei genitori:* Celebratum fuit in Ecclesia SS. Apostolorum anno 1882. Peruzzi Joannes Baptista parochus.

La figura della madre, che raggiunse la bella età di quasi 95 anni e chiuse i suoi giorni nel 1957 a Isola Vicentina, è rievocata fedelmente nel profilo tracciato da H.B. Gerl nella biografia di Guardini. Apprendiamo che essa era nativa di Pieve di Bono in Giudicarie, fu educata in un istituto tedesco a Merano, e nutriva sentimenti filoitaliani e irredentisti.² Tanto basta per far sorgere il desiderio di conoscere un po' meglio questo ceppo familiare, cercando di accertarne le radici trentine.

Dai registri parrocchiali di Pieve di Bono si ricava che

¹ Alla p. 50, n. 10.

² Da informazioni più precise risulta che essa visse in convitto presso le Dame Inglesi di Merano e vi frequentò la Bürgerschule negli anni 1874-77.

Paola Maria Bernardinelli nacque il 23 settembre 1862 come figlia primogenita di Bernardinelli Michele e di Tommasi Domenica, che in quella parrocchia avevano celebrato il loro matrimonio il 22 luglio 1861. In epoca successiva l'anagrafe parrocchiale annota che Michele Bernardinelli si è «trasferito a Trento». E più tardi lo si riscontra stanziato a Verona nella parrocchia dei SS. Nazario e Celso, dove il 30 ottobre 1882 Paola Maria sposava Romano Guardini padre, andando ad abitare con lui in via Leoncino 1458/14. Il registro dei battesimi di Pieve di Bono ci informa che anche Paola Maria all'atto della nascita fu battezzata in casa dalla levatrice, con successiva integrazione delle cerimonie da parte del parroco, come più tardi accadde per il figlio Romano. Michele Bernardinelli, che H.B. Gerl classifica come commerciante veronese e che, come si vede dall'atto citato, funse da padrino al battesimo del Nostro, era a sua volta figlio di un Giambattista Bernardinelli, che i registri di battesimo di Pieve di Bono nel 1847 classificano come «oste in Creto» e nel 1851 come «macellaio». Creto infatti è la frazione centrale del comune e della parrocchia di Pieve di Bono.

Nella famiglia di Giambattista Bernardinelli, Michele è il primogenito. Nato nell'agosto 1836 e battezzato a Condino, in un'epoca in cui la famiglia era forse ancora alla ricerca di uno stanziamento stabile. A lui erano seguiti gli altri, nati e battezzati a Creto: Elisabetta nel 1837, Giovanni Battista Giuseppe nel 1838, Carlo Andrea nel 1841, Giuseppe Luigi nel 1843, Maria Catterina Luigia nel 1847 e Gioseffa Teodora nel 1851 (deceduta infante). La madre di tutti questi, legittima consorte dell'oste Giovanni Battista, si chiamava Paola Ronchini e proveniva da una famiglia di agricoltori possidenti della parrocchia di san Francesco di Paola in Brescia. È interessante notare come proviene da questa parte il nome stesso di Paola portato poi dalla madre del Nostro, mentre il nome di Michele ripeteva a sua volta quello del padre di Paola Ronchini.

La famiglia dell'oste Bernardinelli non era oriunda di Pieve di Bono. Giambattista vi era immigrato. Ma i registri ne segnano la provenienza. Lo dicono nato nel 1809 a Javrè in Val Rendena. Puntualmente un riscontro nei registri parrocchiali di Javrè lo accerta nato il 18 gennaio di quell'anno, da Giuseppe Bernardinelli e da Elisabetta Got-

tardi. Con questo aggancio in Rendenza ci troviamo nella sede secolare della famiglia Bernardinelli, qui testimoniata largamente dai registri più antichi della curazia, che risalgono fino al 1641. A questo punto può sembrare superfluo, almeno ai fini di questa nota, risalire ulteriormente il corso delle generazioni.

L'oste Giambattista Bernardinelli moriva il 27 giugno 1856. Ma qualcuno dei figli dovette continuarne la professione. Nelle memorie della campagna garibaldina del 1866 si ricorda segnatamente che l'oste Bernardinello della Stella di Creto, uomo svelto e intelligente, confidò un giorno a un garibaldino che «non sapevano alla fine con chi andavano a restare; da un lato meglio amavano unirsi alla patria italiana, dall'altra assai più avevano a temere l'ira austriaca in caso di abbandono».³ Non è facile determinare se il personaggio di cui si parla vada identificato col nonno di Romano Guardini di nome Michele, oppure con un altro dei fratelli. Certo nel 1866 la futura madre del teologo, Paola Maria, aveva quattro anni; nei ricordi della famiglia i garibaldini dovettero essere presenti più volte.

Un altro cenno di rapporti dei Bernardinelli con i Guardini viene fuori più tardi a proposito dei figli del Carlo Andrea sopra nominato. Uno di questi, Bernardinelli Bortolo Michele, nato il 10 gennaio 1870, sposò il 18 luglio 1904 Carpani Corinna, nativa di Coira in Svizzera, e il matrimonio fu celebrato a Magonza, dove dal 1886 fino al 1915 risiedeva la famiglia di Romano Guardini. Bortolo Michele si stanziò successivamente in Ungheria dove nel 1910 ebbe il primo figlio, Lodovico Aleardo, nato a Orosháza il 22 novembre di quell'anno. Un altro figlio di Carlo Andrea, a nome Giovanni Battista, sposato il 16 maggio 1908 a Orosháza con l'ungherese Jolanda Gottstag, ebbe il 7 novembre nella stessa città un figlio cui impose il nome di Carlo Alessandro. Anche questi dati forse potrebbero integrare quanto già si conosce a proposito delle iniziative commerciali dei cugini Guardini in Bulgaria.⁴

³ Cf. A. FAPPANI, *La campagna garibaldina del 1866 in Valle Sabbia e nelle Giudicarie*, Brescia 1970, p. 253.

⁴ Cf. H.B. GERL, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, p. 20. Da ulteriori informazioni risulta che Bortolo Michele, di professione

L'indagine sulla linea paterna di Romano Guardini invece si presenta più complessa e difficile. La ricerca nei registri delle varie parrocchie di Verona in cui compare il cognome Guardini è tuttora molto laboriosa, anche se attualmente si trova avvantaggiata dalla felice concentrazione di tutto il materiale nell'archivio storico della curia vescovile. Lo stesso Romano Guardini, piuttosto che ingolfarsi in una minuta ricerca genealogica, amò accontentarsi di una spiegazione etimologica che partiva dalla equazione Guardini = Wardein, immaginando che la stirpe fosse originata da un qualche personaggio pervenuto a Verona nel Medioevo al seguito degli imperatori germanici. Una sommaria ricerca nei registri delle parrocchie dei SS. Apostoli, di S. Luca, di S. Nicola e dei SS. Nazario e Celso e nei registri civili corrispondenti conservati oggi presso l'archivio storico della curia vescovile ha dato finora risultati molto frammentari. Risulta ad esempio che il nostro Romano Guardini non fu a rigor di termini il primogenito, ma fu preceduto da una sorellina di nome Giovanna nata l'11 dicembre 1883 e morta quello stesso giorno. L'atto di matrimonio fra Guardini Romano padre e Bernardinelli Paola Maria, anche se dicesi celebrato nella chiesa dei SS. Apostoli, è registrato nei libri della parrocchia dei SS. Nazario e Celso con la data 30 ottobre 1882. Di Romano Guardini padre la nascita è registrata nel libro dei nati della parrocchia SS. Apostoli con la data del 1 marzo 1857, seguita dal battesimo il 4 dello stesso mese. I genitori di lui, nonni paterni del Nostro, che portavano il nome di Antonio Guardini e Annamaria Maineri, celebrarono il loro matrimonio nella parrocchia di S. Luca, il 23 luglio 1848. Purtroppo però i registri a questo punto non segnano il luogo e l'anno di nascita dello sposo, che H.B. Gerl, forse

negoziante, morì nel 1931 e riposa nel cimitero di Orosháza in una decorosa tomba di famiglia che tuttora sussiste. Il figlio di lui Leodovico Aleardo ebbe a padrino di battesimo Aleardo Guardini (suo secondo cugino e fratello del teologo) che si qualifica negoziante e residente a Stoccarda; nel 1948 sposò a Budapest Emilia Dominek. Invece Carlo Alessandro, battezzato a Orosháza nel 1908, ebbe quali padrini di battesimo lo zio Bortolo Michele e la consorte Corinna Carpani e il 10 dic. 1934 sposò, sempre a Orosháza, una certa Matilda Bolász (notizie attinte dai registri parrocchiali di Orosháza tramite la gentile collaborazione del rev. prof. László Ipolyi di Kalocsa).

sulle memorie di casa Guardini, assegna all'anno 1822. Non mi è stato possibile trovare un riscontro di tale data nei registri consultati; e neppure si riesce a cogliere la presenza della famiglia di Antonio Guardini nel Registro della popolazione di Verona del 1836, che si conserva presso l'archivio di Stato. Dallo stesso atto di matrimonio della parrocchia di S. Luca risulta che i genitori di Antonio Guardini si chiamavano Carlo Guardini e Luigia Rossi. Tenendo conto che questo bisnonno del Nostro dovrebbe esser nato poco prima dell'anno 1800, ho consultato presso l'archivio di Stato di Verona gli indici civili dei nati relativi agli anni 1779-1799, senza però ottenere risultati. Risalendo prima del 1800, le tracce del parentado Guardini a Verona si diradano fin quasi a scomparire. La famiglia quindi potrebbe essere immigrata a Verona intorno all'epoca napoleonica. Ma non trovandosi i dati anagrafici del suddetto Carlo, sarà molto difficile risalire ulteriormente la linea genealogica.

Rimane aperto il campo alle supposizioni. Il retroterra d'origine dei Guardini veronesi è la zona di Valpolicella, dove il cognome è testimoniato con abbondanza ancor oggi. A Fane esso rappresenta tuttora il nucleo più grosso della popolazione e nei registri parrocchiali si documenta fin dal secolo XVII. Per il periodo precedente occorrerebbe rifarsi ai registri della vecchia parrocchia di Prun.

Una pura curiosità di fronte a questi dati rappresenta l'esistenza di un ceppo trentino di Guardini, localizzato anch'esso nelle Giudicarie e precisamente nei comuni di Ragoli e di Preore. Esso vi compare fin dagli inizi del secolo XV⁵ ed è testimoniato da numerosi individui fino alla nostra generazione. La famiglia è stata oggetto di attenzione anche di recente, perché, nel secolo scorso, ha dato i natali alla confondatrice dell'Istituto delle Suore Maestre di S. Dorothea, Lucia (madre M. Rachele) Guardini, nata a Preore il 20 gennaio 1811, per la quale è in corso il processo di beatificazione.⁶

⁵ Statuto di Spinale, 1410; cf. S.P.E. SCALFI, *Le regole di Spinale e Manez dalle origini fino al 1789*, Ragoli 1977, p. 58.

⁶ Cf. G. PAPÁSOGLI, *Don Luca Passi*, Roma 1978, pp. 136-139.

Non basta certo il cognome a documentare possibili interdipendenze fra i Guardini giudicariesi e quelli veronesi; esso è patronimico derivato dal nome *Guardinus* («*Nicolaus quondam Guardini*», dice lo Statuto di Spinale del 1410) e può avere quindi origini completamente autonome in luoghi diversi. Senza voler trarre per questo alcuna conclusione, si può ancora ricordare che proprio con Verona questa regione delle Giudicarie aveva antichissimi rapporti per l'esistenza del famoso feudo del Capitolo cattedrale di Verona in Bolbeno, Zuclo e Breguzzo, protrattasi fino alla fine del secolo XIII. Ma a volerne sapere di più saremmo ricondotti anche noi all'etimologia del nome *Guardinus* sul quale amava far punto il nostro Autore.

III

L'INTERPRETAZIONE GUARDINIANA DELL'ESSERE UOMINI NEL NOSTRO TEMPO

EUGEN BISER*

Formulazione della questione

Chi fu Romano Guardini?¹ La cerchia di amici di Guardini sembra esser stata ben lungi dal porsi questo interrogativo riguardante una figura che rimase sempre piuttosto inaccessibile; cosicché l'idea di un omaggio biografico venne lasciata cadere più volte.² Ciò nonostante la recente biografia di Guardini, scritta da una giovane signora, la cui competenza scientifica e pedagogica è dovuta non da ultimo alla cura da lei rivolta all'opera guardiniana, attesta il grado d'urgenza assunto nel frattempo dall'interrogativo sopraposto, specie se si considera che la figura di Guardini era andata oscurandosi già negli ultimi anni della sua vita, più che mai poi via via nel periodo successivo alla sua morte (avvenuta l'1 ottobre 1968). Chi fu dunque Romano Guardini?

Effettivamente non esiste nel cattolicesimo moderno una figura più problematica di quella di Guardini, che qui

* Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi rivista da Iginio Rogger.

¹ H.B. GERL, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, p. 384.

² In una lettera inviata all'amico Johannes Spörl, storico di Monaco, Guardini esprime inizialmente un parere negativo circa l'opportunità che venisse scritta una sua biografia, incline piuttosto a prendere in mano di persona la cosa, che gli appariva non priva di difficoltà: R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984, p. 15ss.

intendo rievocare naturalmente non solo in occasione del 100° anniversario della sua nascita, bensì di per sé, per la dignità che gli è propria. Si stenta a riconoscere a Guardini l'attributo di «grande», giacché per questo titolo troppe cose in lui ebbero il carattere di un atto d'equilibrio — sostenuto peraltro in modo virtuoso —, per non dire di compromesso. Eppure egli supera di gran lunga tutti coloro che in quest'ambito potrebbero venir ricordati. In modo analogo si stenta ad annoverare Guardini fra i teologi innovatori della metà del secolo, poiché troppe furono le questioni che egli lasciò da parte, accontentandosi talora di soluzioni non del tutto adeguate, non di rado semplificatrici, e limitandosi addirittura spesso a puri accenni. Eppure egli riuscì, meglio di chiunque altri, a caratterizzare per decenni la coscienza religiosa.

Instintivamente si rimane scettici anche di fronte alla critica pessimistica di Guardini nei confronti dell'epoca moderna, una critica in cui si legge l'invito a distanziarsi dalla coscienza del tempo. Eppure non c'è dubbio che con la sua denuncia del potere Guardini rilevò energicamente un pericolo fondamentale dell'epoca, e la sua tesi di una svolta epocale ormai in atto viene confermata da una serie di dati, anche se essa può risultare discutibile ad un'analisi approfondita.

Chi fu dunque questo razionale visionario, questo magistrale pensatore e al tempo stesso sottile predicatore, che fin nei suoi anni più tardi, quando la sua debole voce non arrivava ormai più molto lontano, riuscì ad affascinare gli uditori sempre numerosi attorno alla sua cattedra e al pulpito dal quale predicava? Chi fu quest'uomo, che anche nel periodo in cui l'insurrezione studentesca si annunciava ormai imminente conservò sempre una posizione prestigiosa sia all'interno del mondo accademico che al di fuori di esso? Come mai lo strepitoso successo della produzione letteraria gli arrise fino alla fine della vita, sebbene gli studiosi di Guardini non possano registrare nei suoi scritti un rilevante sviluppo di pensiero?

Chi fu insomma quest'uomo, che anche negli anni del secondo dopoguerra rimase per moltissimi ciò che per lungo tempo in passato era stato per i giovani del «Quickborn» e

per gli uditori delle sue lezioni berlinesi: la guida illuminante per la vita e un punto di riferimento vitale?³

Una definizione di forma

Una prima risposta, se pur solo molto formale, si trova in quell'atteggiamento di «eppure» (dennoch) che attraversa la storia della vita di Guardini e della ripercussione della sua opera, a mo' di programma, caratterizzandola come una di quelle «leggi strutturali» che egli rinvenne in tanti altri autori. Questo «eppure» permise a Guardini di guardare con un certo distacco l'oggetto della sua riflessione e interpretazione, così da poter vedere più in là di quanto mai sarebbe stato possibile sulla base di un rapporto puramente affermativo. Fu un «eppure» che lo aiutò a non cedere, quando tutto sembrava parlare a favore di rassegnazione e ritiro. E gli conferì una piena sicurezza interiore nel tendere ai propri obiettivi, anche lungo la via solitaria e appartata in cui egli si vide per molti aspetti relegato, come si legge nelle sue annotazioni autobiografiche.⁴

Ad un'analisi attenta questo «eppure» si presenta già a mo' di presagio negli anni dell'infanzia di Guardini e dei suoi primi inizi spirituali-religiosi. Leggendo le note autobiografiche recentemente pubblicate, si avverte già nei primi anni della vita dell'autore un velo di malinconia e di estraniamento; eppure egli restò legato alla sua patria come a un paradiso perduto e vide nel maestoso cerchio dell'anfiteatro di Verona, sua città natale, il simbolo concreto del compito assegnatogli dalla vita, vale a dire lo sforzo sempre aperto di dominare e di conciliare le opposizioni che sorreggono e al tempo stesso minacciano l'esistenza umana.⁵ Questo «eppure»

³ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970, p. 33; tr. it. *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970, p. 30.

⁴ A tale riguardo Guardini si esprime in termini particolarmente chiari nella parte finale delle sue annotazioni autobiografiche, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 117s.

⁵ Si veda in merito l'inizio del suo discorso di ringraziamento in occasione della cerimonia per il suo 70° compleanno (il 17 febbraio 1955), in *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, p. 11ss. Alcuni passi del testo si trovano nell'antologia guardiniana curata da I. KLIMMER, *Angefochtene Zuversicht*, Mainz 1985, p. 13ss.

re» fa inoltre segretamente parte anche della sua esperienza di conversione, segnata profondamente dalla parola di Cristo circa la «donazione dell'anima» (Mt 10,39).⁶ Fu infatti un atto di autorinuncia, o meglio ancora un atto di donazione di sé a quella realtà «più grande», sovraindividuale che è la Chiesa, un atto che unito al punto di riferimento della sua esistenza gli permise di iniziare a realizzare il compito della propria vita. Il suo operato gli fruttò in seguito un'inimmaginata risonanza, che va al di là dell'ambito culturale cattolico, una risonanza di cui però Guardini, profondamente insicuro e sempre più isolato, non fu mai del tutto soddisfatto. Tuttavia, in un'epoca storica in cui le chiese, poste di fronte al crescente terrore del nazionalsocialismo, assumevano posizioni di difesa, Guardini operò in direzione di un'apertura spirituale, lavorando con mirabile perseveranza, convinto che i problemi del tempo potevano venir risolti in ultima analisi non chiudendosi in posizione di difesa, ma aprendosi al dialogo.

Infine, questo «eppure» si rivela essere la segreta parola programmatica dell'ultimo Guardini, che venne a trovarsi in una situazione storico-culturale tanto aggrovigliata, da riuscire a far fronte ad essa solo nello spirito del «tener testa».

Contesto storico e risonanza

Ancor prima di domandarci chi fosse Guardini, viene spontaneo chiedersi quale sia stato il motivo del suo singolare successo.

Una prima spiegazione deriva senza dubbio dalla combinazione di circostanze storico-spirituali nelle quali egli si trovò ad operare. Per ben due volte Guardini si trovò in una situazione contrassegnata da un esplicito *kairós*, che gli consentì di proporre ad una generazione colpita da guerra, crollo politico e perdita d'orientamento spirituale, la parola chiave per ritrovare la propria identità. Ciò accadde la prima volta dinanzi alla gioventù stravolta dalla sconfitta e dal crollo dell'Impero germanico e dell'ordine da esso rappre-

⁶ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 71s.

sentato; dopo la fine della prima guerra mondiale Guardini, pur contraddicendo quella che era la loro immediata sensibilità, si rivolse a questi giovani con la chiaroveggenza del diagnosta religioso, affermando:

«È iniziato un evento religioso di portata incommensurabile: la Chiesa si risveglia nelle anime».⁷

Nelle annotazioni autobiografiche Guardini dice appunto di essere intervenuto nelle questioni della sua epoca con lo scritto *Lo spirito della Chiesa* (del 1922), che inizia con la frase sopracitata.⁸ Con maggior ragione avrebbe potuto anche dire di aver articolato con questo scritto in forma chiara la coscienza religiosa della generazione alla quale si rivolgeva, dando ad essa una struttura valida per tutta l'epoca successiva.

In realtà questa generazione si mostrò inizialmente assai restia, anche nei confronti della Chiesa istituzionalizzata; tuttavia, negli incontri al castello di Rothenfels, Guardini lavorò senza tregua e sistematicamente a favore del «risveglio della Chiesa», esercitando i giovani ad aprire gli occhi ai «santi segni», guidandoli al «mistero liturgico» e risvegliando infine in essi lo «spirito della liturgia».⁹ La riuscita tanto positiva dell'attività di Guardini fu certo anche dovuta alla sua mirabile arte oratoria. Come solo nel caso di grandi teologi del passato, anzitutto Agostino e Anselmo di Canterbury, egli ebbe il dono di saper condensare complessi ragionamenti in formule semplici e illuminanti, quali quella del «risveglio della Chiesa nelle anime», offrendo con ciò stimoli per formare la coscienza.

Nonostante profonde differenze storiche, Guardini si trovò in una situazione analoga dopo il crollo del Terzo

⁷ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955, p. 19; tr. it. *Il senso della Chiesa*, in *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973; riportato in I. KLIMMER, *Angefochtene Zuversicht*, cit., p. 187.

⁸ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 117.

⁹ Ci si riferisca qui agli scritti giovanili *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927 (tr. it. *I santi segni*, Brescia 1931), *Liturgische Bildung*, Mainz 1923 e *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 1917 (tr. it. *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1961). Anche la biografia non nasconde peraltro che Guardini recuperò da altri la formula per lui tanto caratteristica del «risveglio della Chiesa».

Reich, con tutto quello che esso comportò sul piano politico e spirituale. In questo secondo caso la reazione dell'autore non si manifestò subito, ma solo dopo la pubblicazione delle riflessioni *Accettare se stessi* (*Annahme seiner selbst*), avvenuta nel 1953. Anche qui comunque egli riuscì a «intervenire» in maniera altrettanto competente nella coscienza della sua epoca, giacché la sua parola aveva un fondamento analitico ed era espressa contemporaneamente in forma di incitamento; incitamento che qualifica tale intervento, anche alla luce dei suoi effetti posteriori, come «l'imperativo categorico» del momento.¹⁰ Per quanto riguarda il fondamento analitico, già lo studio intitolato *La fine dell'epoca moderna* (del 1950) deve essere visto in relazione a quest'imperativo, poiché l'«accettazione di sé» si presenta come la riconduzione del generale male collettivo ai dissidi interni dell'uomo nella sua concreta esistenza. Dovendo illustrare l'efficacia di quest'intervento, basti aggiungere che anche qui Guardini riuscì a cogliere un concetto alquanto articolato in una formula semplice e plausibile, capace di esprimere in modo suggestivo ciò che molti avvertirono dentro di sé come vaga esperienza di emergenza.

Risulta dunque chiaro che la risonanza dell'opera di Guardini è dovuta anche al suo modo di pensare e di esprimersi. La sua biografia lo descrive come uomo portato per natura alla percezione visiva delle cose, un uomo al quale, secondo una sua stessa espressione giovanile, premeva sempre di imparare a vedere tutto con occhi di volta in volta nuovi, un uomo infine che volle esprimere sostanzialmente solo ciò che aveva colto in un atto intuitivo.¹¹ E così come le sue considerazioni erano frutto di una visione, esse miravano anche a trasmettere ciò che egli aveva visto e, cosa ancor più

¹⁰ Prescindendo dai miei ripetuti richiami all'eminente valore posizionale della parola sia nel mio volume su Guardini *Interpretation und Veränderung* (Paderborn 1979, pp. 21 e 84s) che nella mia antropologia *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch* (Düsseldorf 1980, pp. 26 e 119-124), l'importanza dell'imperativo viene confermata anche dal fatto che G. HAEFFNER conclude la sua *Philosophische Anthropologie* con delle riflessioni sulle «condizioni necessarie all'accettazione di se stesso» (Stuttgart 1982, p. 162ss), mentre J.F. SCHMUCKER VON KOCH intitola addirittura il capitolo conclusivo del suo studio su Guardini, *Autonomie und Transzendenz*, «Accettare se stessi» (Mainz 1985, p. 165s).

¹¹ H.B. GERL, *Romano Guardini*, cit., p. 147.

fondamentale, a coinvolgere gli uditori e i lettori in quella stessa visione. Chi abbia udito o letto Guardini ha avuto certo modo di sperimentare, più se era uditore che lettore, il progressivo coinvolgimento nella percezione intuitiva dell'autore. Guardini ebbe questa capacità di comunicare le immagini da lui percepite fin negli anni più maturi della sua vita. Ancora nelle *Lettere teologiche a un amico* (pubblicate postume da Johannes Spörl nel 1976), Guardini dice di aver creduto di vedere «con i miei stessi occhi» l'ingiustizia e la confusione dell'epoca moderna.¹² E quando poi alla fine la visione gradualmente si oscurò, divenne ancor più potente l'efficacia del grande respiro con il quale l'autore girava attorno ai problemi in maniera cauta e risoluta, per penetrare infine tanto più decisamente nel «nocciolo della questione».¹³

Strutture della recezione dell'opera guardiniana

Con ciò il punto interrogativo si è spostato inavvertitamente dalla ripercussione dell'opera guardiniana alla sua recezione. È bene occuparsi attentamente di quest'ultima, dato che già fin quasi dall'inizio si formò attorno a Guardini una cerchia di ammiratori e di seguaci, che costituisce un fenomeno degno di nota dal punto di vista della sociologia religiosa ed ecclesiastica. Questo gruppo di persone non era composto esclusivamente di suoi uditori e dai giovani che partecipavano alle settimane di lavoro al castello di Rothenfels, bensì in particolare anche dall'immenso numero di coloro che da Guardini ricevettero l'impronta decisiva per la loro vita. Tali persone espressero — ed esprimono tuttora — la loro riconoscenza con sentimenti di specifica appartenenza, in cui si mischia non di rado un elemento di esclusivismo, talora addirittura di intolleranza e di fanatismo; si ha così un complesso intreccio di relazioni, che può essere spiegato solo

¹² R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1977, p. 61; tr. it. *Lettere teologiche a un amico*, Milano 1979, p. 79.

¹³ Questa è la qualità specifica dell'opera postuma di Guardini, *Existenz des Christen*, Paderborn 1976; tr. it. *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985. A questo riguardo si vedano i richiami nel mio studio *Interpretation und Veränderung*, cit., pp. 138-145.

tramite una interpretazione sociologico-religiosa. Essa ci porta a scorgere una sbalorditiva analogia con strutture tipiche della Chiesa primitiva, all'interno della quale il gruppo dei primi eletti, dunque dei testimoni auricolari e oculari, si distingue nettamente dal gruppo di coloro che Kierkegaard definiva «discepoli di seconda mano».¹⁴ Nella prima cerchia di discepoli si nota che Guardini è presente ancor sempre come mezzo vivo di comunicazione, per cui alla fine ci troviamo di fronte al sorprendente fenomeno di una duplice «interpretazione»: da una parte quella critica e distaccata di coloro che si vedono guidati solo dai testi, dall'altra quella «trasparente» dei discepoli e degli ammiratori, che riescono ancor oggi a leggere Guardini nella maniera da lui stesso indicata nella prefazione allo scritto *Vom lebendigen Gott* (del 1930), dove si legge circa l'obiettivo della comunicazione letteraria:

«Così a questi discorsi saprà dare ragione solo colui che è in grado di allontanarli dalla carta ritrasformandoli in parole vive. Parole rivolte proprio a lui, cosicché egli si sente coinvolto personalmente... Questo non è sempre facile. Noi siamo abituati al testo scritto, ai freddi segni, la cui funzione è semplicemente quella di mediare. Siamo abituati a cogliere da una lettura veloce e superficiale immagini e pensieri in modo superficiale e senza chiederci donde essi provengano. Per cogliere nella sua sostanza un discorso non scritto bensì solo orale, diventando da lettore vero e proprio uditore, è necessario uno sforzo particolare».¹⁵

Questo rapporto diventa particolarmente sofferto se si considera che Guardini cercò con estrema risolutezza di rendere viva la sua parola, ma non corrispose con altrettanto calore alla venerazione dei suoi uditori. Egli registra stupito, quasi confuso, l'affluenza costantemente numerosa alle sue lezioni e alle sue prediche; ma le sue profonde considerazioni sul significato della donazione e dell'amore al prossimo, che rappresentano quanto di più sottile si può dire su questo tema, si riferiscono, come si sa, a un amico di gioventù strappatogli tragicamente, e non all'ammirazione dei suoi

¹⁴ A questo proposito cf. S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken (Briciole di filosofia)*, c. V: «Der Schüler zweiter Hand» («Il discepolo di seconda mano»).

¹⁵ R. GUARDINI, *Vom Lebendigen Gott*, Mainz 1930, p. 7s.

uditori e lettori.¹⁶ Nel rapporto con i suoi discepoli prevalse il pathos della distanza, e questo non per una comprensibile scelta tattica, bensì per quella lieve eteronomia che caratterizzò tutta l'opera e la vita di Guardini, fin da quando egli apprese a rinvenire la propria identità religiosa in un atto di donazione di sé alla Chiesa. In forma equilibrata tale distanza si esprime già nei titoli delle opere *Il Signore* e *Das Herrentum Christi*, nonché nella tesi irremovibilmente sostenuta da Guardini, secondo cui Gesù sarebbe oggetto sublime, ma non fu mai soggetto della fede, per cui il suo rapporto con Dio non conterrebbe alcun elemento proprio di un atto di fede.¹⁷

In realtà Guardini dice cose splendide circa la possibilità di ritrovare se stessi in Dio, inteso come «altro» che appunto cessa di essere un altro circoscritto come oggetto, per svelarsi quale principale destinatario del definitivo essere se stessi.¹⁸ Ma è cosa certa che questa definizione di rapporti non vale analogamente anche per le relazioni di Guardini con i suoi uditori e i suoi discepoli. Se si pensa che Josef Pieper, uno dei suoi primi discepoli, scrive nella sua autobiografia che per ben 12 anni non osò porre domande al maestro tanto

¹⁶ Cf. a questo proposito il seguente passo dell'opera di Guardini su sant'Agostino: «Quello che sorge nella vera relazione d'amore, non è più l'isolato io da una parte e, analogamente, l'altro dall'altra, ma ambedue sono entrati nel rapporto io-tu. L'io non è più semplicemente tale, si è fatto dono, appartiene all'altro. E l'altro, da lontano che era, si è avvicinato, si è immedesimato con l'io» (*Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Leipzig 1945, p. 160; tr. it. *La conversione di sant'Agostino*, Brescia 1957, p. 156). Una segreta celebrazione a ricordo dell'amico perduto si trova anche nel passo del celebre libro di Guardini su Gesù, in cui si parla del fenomeno dell'amore: «Quella barriera dell'io-non tu, del mio-non tuo, si scioglie; nessun bisogno più di particolare bontà o di uno speciale andare agli altri — egli è già al di là. Il suo appartiene all'altro, tocca immediatamente là. Quell'unità non sgorga da elementi esterni, ma non è nemmeno il risultato di una fusione: è nata, il suo nome è precisamente Amore» (*Der Herr*, Freiburg i.Br. 1980, p. 167; tr. it. *Il Signore*, Milano 1949, p. 186).

¹⁷ È significativa a questo riguardo la domanda che viene rivolta a Cristo nel libro su Dostoevskij, se egli creda nel Signore, cosa che dovrebbe essere inutile per lui, figlio di Dio divenuto uomo: *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947, p. 275; tr. it. *Il mondo religioso in Dostojewskij*, Brescia 1951-1968, p. 308.

¹⁸ Cf. a questo proposito *Welt und Person (Mondo e persona)* e il secondo libro su Gesù, pubblicato incompiuto, *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg 1940 (tr. it. *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Brescia 1959).

ammirato, si ha veramente l'impressione che anche questa relazione sia vissuta all'ombra di quella stessa eteronomia che serbò verso se stesso per tutta la vita Guardini.¹⁹ Ma allora, il fascino che egli esercitò sui suoi discepoli potrebbe essere spiegato anche come una forma di compensazione di questa eteronomia che permise a lui, filosofo eteronomo nel senso più sublime, di diventare a maggior ragione per i suoi seguaci simbolo di stabilità e di orientamento. Questo complesso rapporto viene spiegato in modo esaustivo in due passi dell'opera guardiniana, che possono essere letti in chiave autobiografica e che riguardano la ricezione dell'autore. Il primo si trova all'inizio del libro su Pascal, opera dalla quale si possono ricavare senza dubbio tracce di una immedesimazione portata così all'estremo, che il passo rivela un rapporto quasi passionale:

«Egli non è maestro, come, del resto, non ha avuto alcun discepolo. Non è una guida metodica, ma una forza che agisce, scuote, e mette in moto... Un costruttore di possente energia, il quale tuttavia agisce nella storia non come tale, ma come sommovitore. Uno spirito dominato dall'assoluta volontà della determinatezza univoca, il quale rimane tuttavia in una indeterminatezza, inquietante indeterminatezza, la quale proviene non da scarsa precisione dell'intelletto, ma dalla tensione delle forze operanti nella sua personalità... Egli ha abbandonato i problemi e ha dato il suo cuore in mano a Dio. La conclusione non l'ha tratta attraverso una dimostrazione e una definizione, ma attraverso il silenzio. Il silenzio degli ultimi suoi mesi è proprio quello che definisce dalla fine tutta questa vita che si svolge in profondissima pena e in sempre nuova lotta».²⁰

Quanto ora detto vale esattamente anche per Guardini, per lo meno nel senso che nel suo gruppo di discepoli — così come nel gruppo di discepoli di Gesù — non vi fu nessuno che gli sia subentrato nella posizione di maestro. E l'unico che sembrava essere predestinato a ciò più di chiunque altri, Heinrich Kahlefeld, si allontanò da lui, come si legge nella biografia, proprio per via della questione riguardante una rappresentazione attuale della figura di Gesù.²¹ Ci stiamo

¹⁹ J. PIEPER, *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, München 1976, p. 70.

²⁰ R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, p. 18; tr. it. *Pascal*, Brescia 1972, pp. 15-16.

²¹ H.B. GERL, *Romano Guardini*, cit., p. 336.

avviando così a parlare del secondo passo, con il quale Guardini raggiunge l'apice del suo libro su Dostoevskij, rappresentando «l'idiota» come simbolo di Cristo e dando a intendere ancora una volta un che di recondito su se medesimo:

«Ora a me sembra di vedere nella vicenda di Myškin in certo qual modo la raffigurazione simbolica di questo fatto unico, un tentativo di rappresentare l'evento dell'esistenza teandrica. Non direttamente... ma in forma simbolica, traduzione in linguaggio puramente umano di quel mistero divino, ispirata all'atteggiamento di un uomo che certamente solo in tanto ne partecipa, in quanto può dire, come ogni cristiano, essere Cristo la parte più vera di lui; al quale tuttavia è stato dato, come ragione ultima della sua esistenza, di ravvivare fra gli uomini il ricordo di Cristo, di raccontare il Signore con la sua persona e la sua vita, con la sua forza e la sua miseria, con la fedeltà alla sua missione e persino con il suo fallimento».²²

Se da una parte questo concetto non trova molta eco nell'autocomprensione di Guardini, d'altro canto però è rivelativa la reazione irritata di Guardini di fronte al tentativo, che egli attribuisce a Pascal, di identificazione con Cristo. Solo a fatica egli riesce a respingere il pensiero che le parole di Giovanni «O Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto», citate nel *Memoriale*, si riferiscono all'uomo sopraffatto dall'esperienza della notte di fuoco.²³

E come è da intendere il pensiero chiave della meditazione trasmessa sotto il titolo *Mystère de Jésus*, secondo cui durante l'agonia di Gesù, che dura per tutto il tempo del mondo, non si può dormire? Non vi è forse alla base di questo la pretesa di essere lui, Pascal, l'unico «che veglia fra i molti dormienti?».²⁴

L'eccitazione con cui Guardini, proseguendo l'interpretazione, parla di una «incandescenza dello spirito» in Pascal e di un «ardore divorante» nel profondo del suo animo, dà da pensare.²⁵ Se da questo è difficile ricavare un personale coinvolgimento di Guardini, è tuttavia possibile dedurne

²² R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, cit., p. 275; tr. it., p. 308.

²³ R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein*, cit., p. 248; tr. it., p. 249.

²⁴ Ivi, p. 256; tr. it., p. 257.

²⁵ Ivi, p. 258s; tr. it., p. 287.

chiaramente ciò che segretamente era diventata per taluni seguaci la figura idealizzata di lui.

Solo se si traccia la linea fino a questo punto critico si riesce a comprendere la dialettica, che determinò chiaramente la risonanza tanto forte dell'opera guardiniana. Come nessun altro, Guardini svolse opera di ampliamento di orizzonti, spostando più in là possibile il confine della «coscienza cristiana»: eppure, i suoi sostenitori rimasero rinchiusi entro questo confine, per quanto trasparente esso fosse. Egli li trascinò con la forza suggestiva della sua parola nel cerchio luminoso della sua intuizione; eppure, la maggior parte di essi rimase legata alla visione trasmessa loro, incapace di penetrare in prospettive personali che non fossero già presenti nell'orizzonte della visione iniziale. È sintomatico il fatto che, al di là di un'unica eccezione, sia mancata un'autentica discussione fra Guardini e i suoi amici, così come non vi fu alcun riconoscimento, da parte loro, analogo alla biografia di cui abbiamo già parlato. Il caso d'eccezione è rappresentato dai contributi riuniti dagli amici di Guardini nella raccolta intitolata *Unsere geschichtliche Zukunft*, in riferimento alla prognosi guardiniana della «fine dell'epoca moderna», contributi che sono peraltro l'eccezione che conferma la regola.²⁶

La risposta dell'educatore

In questo modo la domanda relativa a ciò che Guardini fu realmente viene rimandata definitivamente a lui stesso, ma in maniera tale da risultare subito chiaro che essa non può trovare risposta attraverso l'analisi della persona, come Guardini fece magistralmente con i protagonisti dei suoi scritti. Rimane dunque solo la via che passa attraverso l'opera guardiniana e attraverso le prospettive in cui essa si raffigura. E anche a tale riguardo Guardini scrive nelle sue annotazioni autobiografiche:

²⁶ *Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini*, Würzburg 1953. A questo riguardo H.B. GERL, *Romano Guardini*, cit., p. 341s.

«Devo dire che non trovo alcun soggettivismo nella mia opera. Se la parola deve avere un significato, ebbene ciò significa semplicemente che qualcuno, senza riconoscere un criterio obiettivo, pensa e agisce secondo ciò che a lui personalmente sembra giusto. Ma io non ho fatto questo — sì, avrei considerato semplicemente stolto un simile comportamento... In questa constatazione non mi sento affatto colpevole di vanità. È stato proprio così. Non perché avessi voluto essere o fare qualche cosa di particolare, bensì perché non sarei stato capace di comportarmi altrimenti».²⁷

Per quanto sfaccettata e ricca di punti di vista si presenti l'opera di Guardini, rimane comunque certo che egli si ritenne e volle essere considerato primariamente un educatore. Educatore non solo per vocazione e per genialità, ma presumibilmente anche per una deludente esperienza giovanile; nelle sue annotazioni autobiografiche si nota infatti che nel rapporto con i propri insegnanti Guardini attese più di una volta invano una parola di liberazione o di conferma, oppure un consiglio di guida. Egli volle dare ai giovani, verso i quali si sentiva particolarmente indirizzato, proprio ciò di cui egli dovette fare a meno: e questo volle anche essere per loro! Questo considerarsi primariamente un educatore emerge in modo chiaro nella risposta che Guardini diede a Gerhard Krüger, critico della sua diagnosi dell'epoca, al quale lasciò capire in forma di velata controcritica, che le sue argomentazioni partivano dalla prospettiva del filosofo, il quale, a causa della sua prospettiva platonica, corre il pericolo di non vedere le potenzialità dell'uomo; non scorge quindi la capacità dell'uomo di incontrare, di rispondere nonché di divenire se stesso in questi atti, poiché proprio e solo nell'uomo la storicità fa parte della sua essenza.²⁸ Al contrario egli, Guardini, sostiene di pensare e di parlare partendo dalla posizione dell'educatore, che naturalmente deve poi a sua volta lasciarsi chiedere se forse non sia eccessiva la sua fiducia nella libertà e se, nella sua inclinazione a «credere nella possibilità di una guida di fronte a tendenze tanto enormi», alla fine non si abbandoni troppo a un'utopia.²⁹

²⁷ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 116s.

²⁸ *Unsere geschichtliche Zukunft*, cit., p. 101.

²⁹ Ivi, p. 104.

Guardini fu comunque sempre lontano dal voler essere preso a modello, per quanto spesso questo ruolo gli sia stato assegnato — e rivendicato in misura eccessiva — dai suoi seguaci; coerentemente alla considerazione che ebbe di sé, egli educò non per se stesso, bensì per la Chiesa, che riconobbe come realtà autentica e ricca di valore. Solo partendo da questa coordinata fondamentale si spiega la sua espressione programmatica del «risveglio della Chiesa nelle anime». Nella realizzazione di questo progetto lo aiutò anche la convinzione che accanto alla via della Chiesa come istituzione ci dovesse essere anche un accesso diretto alla «pienezza della sua essenza».³⁰ È vero comunque che negli scritti ecclesiologici l'ultimo Guardini parla anche del declino di questo entusiastico rapporto e afferma che «sorsero moti di insoddisfazione in mezzo alla beatificante esperienza della "Chiesa in noi"».³¹

Sebbene questo crescente malessere nella Chiesa non abbia comportato alcun dubbio sulla sua destinazione divina, esso costringe comunque Guardini a impegnarsi in un'approfondita revisione del programma pedagogico. Se in passato egli aveva potuto concentrarsi a rinviare l'uomo bisognoso di orientamento alle forze chiarificatrici della Chiesa risvegliatasi nell'animo, ora doveva rivolgersi all'uomo in tutta la sua incertezza spirituale ed esistenziale. A favore di questo cambiamento parla in termini assai chiari il titolo dell'opera in due parti *Ansia per l'uomo*, scritta da Guardini fra il 1962 e il 1966. Si tratta di una raccolta estremamente significativa, anche perché illustra sia il punto di partenza della teoria della conoscenza che il cambiamento della comprensione dell'uomo in Guardini. Qui lo sguardo dell'educatore, reso più acuto dall'ansia per l'uomo, penetra più a fondo dello stupore del filosofo, in quanto abbraccia non solo l'essenza dell'uomo, bensì anche l'orizzonte delle sue possibilità di divenire. L'ansia di Guardini, semplificata in un gioco di parole, è rivolta a quell'uomo che Heidegger coglie come «essere-nel-mondo come cura» («sorgendes In-der-Welt-

³⁰ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 117s.

³¹ R. GUARDINI, *Zwischen zwei Büchern (Fra due libri)*, in *Die Kirche des Herrn*, Würzburg 1967, p. 14; tr. it. *La Chiesa del Signore*, in *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973, p. 130.

sein»), vale a dire per l'uomo che non è, o comunque non è ancora, ciò che può essere, e che per questo si trova nel grave pericolo dell'autoperdizione.³²

Nello sviluppo della critica alla propria epoca Guardini comprese sempre più chiaramente che questo pericolo per l'uomo proveniva in particolare dalle forze anonime sempre più minacciose della società moderna e perciò dovette mirare con ogni mezzo a produrre forze contrarie. Questo non poteva però venir fatto ricorrendo a un'istituzione, anche se questa fosse stata santa quanto la Chiesa, bensì solamente attraverso un'azione di umana autoimmunizzazione, fondata teoreticamente e al tempo stesso concretizzata sul piano pedagogico. Per il fondamento teoretico contribuì l'antropologia che Guardini sviluppò, meglio che altrove, nell'importante opera intitolata *Mondo e persona* (del 1940), nella quale egli applicò la sua teoria delle opposizioni al problema dell'uomo, rendendola così fruttuosa. La realizzazione sul piano pedagogico fu invece resa possibile attraverso l'appello di Guardini ad *Accettare se stessi* (del 1953), dove gli riuscì, lo abbiamo già visto, di intervenire efficacemente per la seconda volta sulla coscienza dell'epoca. Le riflessioni elaborate nell'opera intitolata *L'opposizione polare* avevano portato Guardini a vedere l'uomo costituito per così dire di campi elettrici di senso contrario. Ne consegue che l'esistenza umana si svolge anzitutto come lungo un «binario» che dal basso porta verso l'alto, procurando all'uomo atti di spiritualizzazione, di sublimazione, di elevazione, nel caso della attività religiosa, determinando un moto di innalzamento dello spirito a Dio. Visto in direzione contraria, questo binario diventa un precipizio, che porta fin giù nelle regioni dell'animalesco e dell'istintività. In un ulteriore approfondimento della sua riflessione, Guardini deve però essersi convinto che attraverso l'azione costante di Cristo sulla storia dell'umanità è cambiato qualche cosa nella struttura fonda-

³² Più in particolare si occupa del tema antropologico in Guardini il mio contributo *Erkundung des Menschseins* (*Esplorazione dell'umano. Profilo dell'antropologia guardiniana*, più avanti nel presente volume), che tratta anzitutto l'immagine dell'uomo in *Welt und Person* (*Mondo e persona*), del 1940, quindi l'antropologia modale di Guardini esposta nello scritto *Die Annahme seiner selbst* (*Accettare se stessi*) del 1960, per affrontare infine la problematica dello scritto postumo *Existenz des Christen* (*L'esistenza del cristiano*).

mentale dell'esistenza umana, soprattutto nell'ambito della cultura occidentale. La conseguenza di ciò fu una «inversione di marcia» che consente all'esistenza umana non solo l'acquisizione di una nuova rilevanza, ma anche la conquista della piena interiorità dell'essere persona. Attraverso questa inversione dei poli il percorso cieco segnato appunto dai poli «sopra» e «sotto» viene convertito nel «binario» che porta verso l'interiorità, «dentro». All'analitico, che conosce i margini delle possibilità del divenire umano, non sfugge naturalmente il fatto che anche dopo questa trasformazione la struttura originaria dell'uomo continua a operare in modo tale che questi, giunto al soggettivo possesso di sé, è ancor sempre minacciato dal pericolo di cedere e di abbandonarsi alle influenze esterne che penetrano in lui.

Se fino a questo punto la concezione antropologica guardiniana opera a mo' di anticipazione intuitiva dell'«antropologia strutturale» riconducibile a *Claude Lévi-Strauss* e a *Michel Foucault*, le conseguenze pedagogiche che Guardini deriva lo introducono nel campo inesplorato della «antropologia modale» avviata soprattutto da *Pascal* e da *Heidegger*.³³ Muovendo dal punto centrale dell'attuale coscienza esistenziale, Guardini fece notare soprattutto questo: che l'uomo, minacciato dal pericolo dell'autoalienazione, può avere la sensazione di essere rinchiuso nella propria esistenza, addirittura può credere di essere con essa ingannato.³⁴ Ma quando più avanti l'autore derivò da ciò il postulato dell'«accettazione di sé», dobbiamo anche riconoscere che egli riuscì con ciò a formulare l'imperativo categorico in armonia con le condizioni dell'epoca presente. Qui spicca non solo la capacità d'analisi dell'autore, bensì anche la sua volontà di trasferire immediatamente i risultati dell'analisi in una indicazione pedagogica pratica. Anche qui dunque Guardini prese le

³³ Questa parte viene trattata in forma più estesa nel mio contributo *Erkundung des Menschseins. Romano Guardinis Anthropologie im Umriß*, in J. RATZINGER (a cura di), *Wege zur Wahrheit*, Düsseldorf 1985, pp. 70-95; tr. it. *Esplorazione dell'umano. Profilo dell'antropologia guardiniana*, più avanti nel presente volume. Sull'argomento si veda inoltre il mio studio *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*, Düsseldorf 1980, pp. 26s e 119-131.

³⁴ R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960; tr. it. *Accettare se stessi*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini. Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. II, pp. 333-349.

mosse dalla teoria della conoscenza che gli valse poi per la realizzazione pratica. Come egli stesso ebbe a dire nel discorso programmatico intitolato «Der unvollständige Mensch und die Macht» (del 1956), la sua ansia fu rivolta all'uomo smembrato dal processo di erosione sociale, un uomo divenuto frammento e caricatura di se stesso. Non occorre ricordare che l'immagine che Guardini ideò di sé è quella di un uomo e di un educatore, assorto appunto in quest'ansia e accompagnato da essa.

La risposta dell'interprete

Guardini scrive, apertamente compiaciuto, che il compito di conciliare opposizioni esplicite, derivatogli simbolicamente dalla sua origine italo-germanica e divenuto poi il problema teoretico centrale nell'opera intitolata *L'opposizione polare*, gli si presentò alla fine come compito fondamentale della propria esistenza, quando ottenne la cattedra di «Christliche Weltanschauung» e di filosofia della religione. Con questo compito l'autore riconosce di essersi letteralmente trovato inserito fra la teologia tradizionale da una parte e la realtà del mondo dall'altra; una realtà che richiedeva ora di essere vista in modo nuovo con gli occhi della fede, come la sua forma concreta appariva ora alla conoscenza religiosa illuminata dalla fede. Sulla questione del procedimento metodologico Guardini afferma di essersi trovato a lungo in una situazione di difficoltà:

«Vorrei ricordare con riconoscenza l'unica persona che mi abbia detto parole veramente illuminanti per l'orientamento della mia vita: Max Scheler. Nel corso di una conversazione per me molto fruttuosa egli mi disse: "Deve cercare di realizzare quello che la parola Weltanschauung contiene in sé: osservare il mondo, le cose, l'uomo, le opere, e tutto questo lo deve fare come cristiano consapevole della propria responsabilità, per poi poter dire in campo scientifico ciò che lei vede". Si tratta dunque dell'incontro continuo e metodologicamente coerente della fede con il mondo. E non solo con il mondo in generale, poiché questo è quanto fa anche la teologia, bensì nel concreto, dunque nel rapporto con questo mondo, con questi eventi, con queste istituzioni, con queste

strutture sociali. Per questo motivo la poesia ha acquistato per me grande importanza; essa infatti è una realtà di secondo grado: una realtà rischiarata e fattasi trasparente».³⁵

L'autore ricorda poi di essersi successivamente occupato di figure eminenti della storia religiosa letteraria, come Platone, Agostino, Dante, Pascal, fino a Hölderlin e Rilke; sarebbero state proprio queste figure a consentirgli di scostarsi dal suo punto di partenza, vale a dire dalla teologia sistematica — peraltro mai abbandonata —, per pervenire a ciò che egli cercò di esplorare in modo nuovo: la realtà del mondo. Queste ricerche trovarono eco negli studi diventati presto famosi: *La morte di Socrate* (del 1943), *La conversione di sant'Agostino* (del 1935), *L'angelo nella Divina Commedia*, I vol. degli *Studi su Dante* (del 1937), *Pascal* (del 1935), il grande libro su Hölderlin (del 1939) e lo studio su *Rainer Maria Rilke* (del 1941); a questi si aggiungono poi lavori di minor portata, come quelli su Kierkegaard e su Mörke, che sono comunque altrettanto significativi per il pensiero guardiniano. Nell'interpretazione socratica data da Platone, Guardini rimase colpito soprattutto dall'idea dell'ascesa spirituale, dallo specifico grado di conoscenza sorretto dall'amore e dall'esistenza della «situazione limite» della morte; in Agostino lo colpì invece la sintesi di fede e conoscenza, in Dante e Pascal l'idea di un ordine di natura spirituale, in Hölderlin e in Rilke la lotta per la trascendenza e infine in Kierkegaard, accanto alla comune ipoteca della malinconia, l'idea della «contemporaneità con Cristo».³⁶

Per cogliere l'intera portata di questi lavori si dovrà tener presente da un lato la situazione sociale ed ecclesiale del periodo nel quale questi studi vennero alla luce: infatti, solo l'opera riapparsa nel 1939 sotto il titolo definitivo *Il mondo*

³⁵ Così si esprime Guardini nel suo discorso di ringraziamento in occasione dei festeggiamenti del suo 70° compleanno (testo leggermente abbreviato).

³⁶ Il fatto che nonostante questa profonda affinità Guardini non abbia presentato uno studio esteso su Kierkegaard trova una spiegazione analoga a quella che Hermann Kunisch dà dell'assenza di uno studio su Goethe: l'eccessiva vicinanza di Guardini a queste due figure non gli permise di avere quella distanza minima, necessaria nella composizione di un omaggio. Della vicinanza addirittura fatidica a Kierkegaard è testimonianza il saggio *Vom Sinn der Schwermut* (1928), in *Unterscheidung des Christen*, Mainz 1963, pp. 502-533; tr. it. *Ritratto della malinconia*, Brescia 1954.

religioso di Dostoevskij era stata pubblicata con il titolo *Der Mensch und der Glaube* già un anno prima della presa di potere di Hitler; tutte le altre invece apparvero nel periodo in cui la lotta fra stato e Chiesa si inaspriva a vista d'occhio. Ancor più si devono tenere presenti le conseguenze del «Kulturkampf» hitleriano, che si traducono soprattutto in una persistente tendenza all'isolamento religioso. In realtà Guardini non si trovò del tutto solo nel risoluto tentativo di fare opera di apertura spirituale, muovendosi quindi in direzione contraria alle tendenze dominanti. Dopo l'iniziativa innovatrice avviata da *Carl Muth* con la fondazione della rivista «Hochland», alcuni teologi, in testa ai quali erano *Erich Przywara* e *Joseph Bernhard*, fecero propri questi stessi intenti. Comunque, il fatto che in questo periodo di arroccamento religioso Guardini si sia rivolto a figure estreme e particolari del mondo ecclesiale, come Pascal, Kierkegaard e Dostoevskij, è testimonianza del suo coraggio e della risolutezza con la quale egli seppe perseguire i propri obiettivi. Va inoltre sottolineato che, di fronte al vincolo con cui il magistero della Chiesa legava l'insegnamento teologico alla dottrina di san Tommaso, era certo un rischio aderire così risolutamente all'orientamento di pensiero concorrente; questa fu in pratica la via intrapresa da Guardini con il suo libro su sant'Agostino e, ancor prima, con i suoi studi sulla teoria della conoscenza e sulla dottrina della redenzione del francescano medioevale Bonaventura (dal 1921 al 1923).

Per quanto gli si possa attribuire un'«ortodossia ferrea», per usare l'espressione di uno studioso italiano in un omaggio all'autore, Guardini, opponendosi alla mentalità di isolamento e di chiusura dominante nel suo ambiente culturale, fu sempre convinto che, anche là dove il contrasto era inevitabile, si dovesse tentare la via del dialogo, anche se il mondo al quale egli appunto in dialogo si aprì fu primariamente il mondo colto poeticamente, dunque il mondo «letterario». Egli si mosse in questa direzione, spinto sia dal suo fondamentale atteggiamento estetico, che da un sentimento di solitudine mai superato. Infatti, salvo poche eccezioni, come quella di Max Scheler, Guardini urtò sempre contro un riserbo di stampo scettico — lo si legge anche nelle sue annotazioni autobiografiche — e cercò i propri interlocutori prevalentemente in figure autorevoli della storia della lette-

ratura e dello spirito. Operò comunque fra queste una scelta premeditata, al punto che essa svela un'affinità interiore. In casi singoli, soprattutto nell'opera su sant'Agostino, è possibile scorgere addirittura qua e là momenti autobiografici, relativi alla vita dell'autore e alla storia del suo pensiero. Per fare solo un esempio, citiamo qui il passo che, quasi come monumento segreto al perduto amico di gioventù, descrive lo stupore del capire e con ciò l'originaria *forma mentis* di Guardini:

«Cessa il predominio delle leggi dell'identità e della contraddizione nella sua prima forma fredda. Quello che sorge nella vera relazione d'amore, non è più l'isolato io da una parte e, analogamente, l'altro dall'altra, ma ambedue sono entrati nel rapporto io-tu. L'io non è più semplicemente tale, si è fatto dono, appartiene all'altro. E l'altro, da lontano, che era, si è avvicinato, si è immedesimato con l'io... Quando due persone si amano realmente, l'una è sempre presente nell'altra. Esse non stanno più né psicologicamente, né logicamente nel solo aut-aut. Esse non sono più unità separate e addizionabili».³⁷

Questa è dunque la prospettiva dalla quale Guardini si accosta alle figure che analizza; una prospettiva che gli permette di avere visioni grandiose del loro movimento di pensiero, nonché dei conflitti esistenziali da esse sostenuti. Tutto ciò implica la disponibilità al rischio, richiesto all'autore dalla via interpretativa che attraversa la storia dello spirito, così come esige quella peculiare sensibilità di Guardini, che gli permise di penetrare nella struttura dell'altro e del diverso. Né l'una né l'altra dovrebbero venir trascurate da parte di colui che cerchi di dare una risposta al valore attuale del contributo offerto da Guardini.

La risposta del teologo

Guardini fa più volte notare che nella sua vasta produzione interpretativa perseguì in ultima analisi solo l'obiettivo di

³⁷ R. GUARDINI, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*, p. 160, tr. it., p. 156; si veda inoltre nuovamente il riferimento nella nota 16.

aprirsi delle vie al mistero della figura di Cristo.³⁸ Questo risulta particolarmente chiaro là dove egli si sforza di far emergere dall'opera di Dostoevskij, tanto ricca di personaggi, quella figura che per la sua fisionomia interiore gli ricorda il comportamento e il modo d'essere di Gesù, e che egli di conseguenza cerca di riconoscere come un «simbolo di Cristo». Parlando della recezione guardiniana abbiamo già citato un passo dell'opera su Dostoevskij, che oltre a contenere preziosi richiami autobiografici spiega anzitutto l'interesse metodico perseguito complessivamente da Guardini nella propria opera interpretativa.³⁹ Quello che egli ritiene di scoprire nella figura del principe Myschkin non è naturalmente un diretto ritratto di Cristo, ma ne rappresenta comunque la traduzione nel puramente umano:

«Una traduzione ispirata all'atteggiamento di un uomo che certamente solo in tanto ne partecipa, in quanto può dire, come ogni cristiano, essere Cristo la parte più vera di lui; al quale tuttavia è stato dato, come ragione ultima della sua esistenza, di ravvivare tra gli uomini il ricordo di Cristo, di raccontare il Signore con la sua persona e la sua vita, con la sua forza e la sua miseria, con la fedeltà alla sua missione e persino con il suo fallimento».⁴⁰

In questa direzione Guardini fu guidato però anche dai suoi studi di filosofia della religione, che egli concentrò essenzialmente in un confronto fra cristianesimo e buddismo, dopo che il suo progetto iniziale di comporre una trilogia su Gesù, Socrate e Buddha, era fallito per cause inspiegabili.⁴¹

L'approfondimento del rapporto fra cristianesimo e buddismo consolidò in Guardini la convinzione che il cristianesimo del futuro dovesse superare la propria prova confrontandosi con la dottrina della salvezza antipersonalistica di Buddha.⁴² Con questa «Unterscheidung des Christlichen»,

³⁸ Così per esempio nella prefazione a *Jesus Christus*, cit., p. V, dove Guardini definisce i propri lavori su Agostino, Dante, Pascal, Hölderlin e Dostoevskij come una sorta di esercizi preparatori in vista del tentativo di descrivere la figura di Gesù Cristo.

³⁹ A questo riguardo si veda nuovamente R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, cit., p. 275; tr. it. p. 308.

⁴⁰ Ivi, p. 275; tr. it., p. 309.

⁴¹ Su questo argomento cf. la biografia su Guardini scritta da H.B. GERL, *Romano Guardini*, cit.

⁴² Così si esprime Guardini nel suo libro di meditazioni *Der Herr*, cit., pp. 355ss e 419ss; tr. it., pp. 372ss e 438ss.

titolo significativo dei suoi studi in filosofia della religione, Guardini si imbatte ancora una volta in colui che, a uno sguardo complessivo dell'opera interpretativa, perdura nella sua creazione, al punto di non essere più scindibile nella sostanza da questa. Infatti:

«Non c'è un'essenza del cristianesimo che sia scindibile da Gesù Cristo — sottolineo e ripeto, che sia scindibile da lui — e tale da potersi esprimere in un sistema concettuale autonomo. L'essenza del cristianesimo è lui. È ciò che egli è; ciò dal quale viene e al quale è diretto; ciò che vive in lui e intorno a lui, sentito dalla sua viva voce e letto dal suo volto».⁴³

Così scrive Guardini nel suo libro su Pascal; esprime tuttavia la medesima convinzione, con termini approssimativamente analoghi, anche nel suo saggio sull'*Essenza del cristianesimo*.⁴⁴ Con ciò egli non si limita a penetrare in modo convincente e toccante nell'anima del cristianesimo; riesce anche a delimitare in modo straordinario la categoria fondamentale cristiana, che qui, con quasi irripetibile chiaroveggenza, viene definita come la categoria della verità manifesta nell'umanità di Cristo e come la categoria dell'universale, concretizzata nella figura storica di Gesù. È dunque qui, semmai, che Guardini diede alla teologia un impulso di pensiero, accolto peraltro finora solo in misura parziale e ancora lungi dall'essere stato compreso in tutta la sua portata.⁴⁵

Non si può tuttavia tralasciare di parlare di un distacco significativo nello sviluppo del pensiero guardiniano. Non a caso, in un passo autobiografico, l'autore scrive del fatto di essersi dovuto staccare più volte nella propria vita da qualche cosa che in fondo era inabbandonabile, allo scopo di rendersi

⁴³ R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein*, cit., p. 53s; tr. it., p. 53.

⁴⁴ R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1958, p. 11; tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1981, p. 25. Cf. inoltre il mio libro su Guardini, *Interpretation und Veränderung*, cit., p. 79.

⁴⁵ In tono ancor più deciso reagì a questo proposito H.U. VON BALTHASAR nel suo studio *Das Ganze in Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963; tr. it. *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia*, Milano 1972. Lo «scambio teologico di categoria» di cui egli parla potrebbe per lo meno risalire allo stimolo di pensiero proveniente da Guardini; a questo riguardo cf. il mio contributo *Theologischer Kategoriewechsel*, in «Theologische Revue» 72 (1976), pp. 441-450; inoltre il mio scritto *Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur*, Salzburg 1981.

libero per qualche cosa di nuovo apparso al suo orizzonte. Ma ora, questo distacco — anche se solo di prospettiva — riguardava addirittura il «luogo» nel quale Cristo veniva creduto, amato e immesso nella realtà di vita attuale dei suoi discepoli: la Chiesa! Il teologo, preoccupato di individuare lo specifico del cristiano, si rivolse al mistero centrale della fede, non più dalla posizione della Chiesa, bensì da quella delle sue zone per così dire periferiche storico-religiose. Questo risulta pienamente chiaro se solo si considera l'approccio di Guardini al tema di Cristo, sviluppato attraverso i suoi studi interpretativi e attraverso il progetto di una trilogia nel campo della filosofia della religione.

Tutto ciò non fu conseguenza di una frattura interiore, né fu un semplice distanziamento: si spiega piuttosto con il fatto che Guardini aveva percepito uno spostamento del fulcro della coscienza religiosa, precorrendo così di gran lunga i tempi. Se negli anni successivi alla prima guerra mondiale egli aveva potuto parlare a nome di un'intera generazione del «risveglio della Chiesa nelle anime», ora egli avvertiva, nella sua sensibilità tanto raffinata, che l'interesse religioso si andava orientando sempre più verso la figura di Cristo e di qui, come dice il titolo di un libro ricco di riferimenti, si muoveva verso la «realtà umana del Signore».

Guardini registrava insomma già prima della metà del secolo la grande svolta, destinata a divenire poi il centrale evento religioso, anche se questo non veniva naturalmente colto ancora in tutta la sua portata.⁴⁶

Tuttavia Guardini dava anche a capire, tramite il titolo a lui così consono *Il Signore*, di non essere né pronto né in grado di desumere da questo cambiamento d'orientamento le estreme conseguenze, determinanti per lo sviluppo della discussione teologica e per la risposta ai problemi del tempo. Rimase così alle soglie di una scoperta, per il cui superamento apportò più di chiunque altro le premesse. Leggendo un passo del suo secondo libro su Gesù (del 1940), più importante — credo — rispetto alla serie di meditazioni *Il Signore*, che è più famoso, si intuisce dove quella via lo avrebbe portato; egli parla di san Paolo, che nel Cristo fattoglisi inizialmente

⁴⁶ Cf. il mio contributo *Stehen wir vor einer glaubengeschichtlichen Wende?*, in «*Stimmen der Zeit*» 203(1985), pp. 327-335.

incontro come un altro, ha trovato il proprio io autentico, quale dono divino. A questo riguardo Guardini argomenta come segue:

«Scompaiono le costrizioni di ciò che si deve fare e l'affanno del voler fare, là dove la realtà autentica viene colta come dono... Ma quando la volontà si converte in umiltà, diviene capace di prestazioni che superano ogni coercizione. Le sue porte si aprono; si apre una libertà che non deriva dalla ribellione alla legge, bensì dalla liberazione della volontà personale e dall'azione dello spirito... una libertà santa, poiché lo spirito che la determina è lo stesso Spirito santo».⁴⁷

Questo passo è molto significativo anche per il concetto guardiniano di Dio e quindi per la sua posizione teologica centrale. Più volte l'autore pose l'accento sul fatto che la via autentica verso il mistero divino passa solo attraverso Cristo. Il mistero di Cristo diventa dunque per Guardini l'apertura, attraverso la quale poter volgere il proprio sguardo nelle «profondità della divinità». Di questo parla già il libro su sant'Agostino:

«Ogni determinazione nominabile dall'uomo, tutto quello che si chiama concetto e categoria, incomincia appena al di sotto di Dio ed è fondato da lui. Questo trova la sua espressione nelle parole: "E tu mi chiamasti da lontano"; e ancora: "Mi sembrava di sentire la tua voce dall'alto". È la "lontananza" assoluta e l'"altezza", la trascendenza, che è data con l'essenza di Dio».⁴⁸

Il significato di queste frasi per il pensiero dell'uomo, e ancor più per la sua realizzazione personale, viene chiarito da Guardini — come ha fatto notare von Balthasar — con l'impianto concettuale della logica dell'infinito cusano.⁴⁹ Nel profondo del mistero divino l'uomo, ardente di fronte ad esso, scopre che l'assolutamente altro è al tempo stesso il «non-altro», poiché in questo, termine ultimo di tutte le cose, coincidono tutti gli opposti. Attraverso questa scoperta l'uomo diviene essenzialmente in grado di incontrare ciò che è l'altro, così come lo trova nel suo mondo, in maniera tale

⁴⁷ R. GUARDINI, *Jesus Christus*, cit., p. 72.

⁴⁸ R. GUARDINI, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*, cit., p. 255s; tr. it., p. 250.

⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, cit., p. 51; tr. it., p. 58.

da farlo proprio spiritualmente. Detto in termini essenziali, l'uomo deve dunque a questa scoperta la propria capacità di conoscenza. Per la conoscenza di Dio questo significa, ancora una volta ricorrendo a un passo del libro su sant'Agostino, che:

«Solo l'amore può fare questo, perché esso è l'unica risposta alla creazione di Dio, di cui rappresenta, nella creatura, il corrispettivo e l'immagine. Il moto, con cui l'amore si mette nell'io-tu, si chiude, s'infiama, si azzarda, fa getto e dono di sé, e appunto in questo ritorna a se stesso - rende appena veggente per quello che qui deve essere visto».⁵⁰

E ancora una volta bisognerà dire che il pensatore, che tanto arditamente si addentra nel mistero divino, schizza, assieme a ciò che fa emergere, il proprio stesso ritratto.

La risposta di Guardini nelle vesti di critico della sua epoca

La cosa più difficile, per quanto possa sembrare paradossale, è «attualizzare» la figura di Guardini quale critico della sua epoca. Da un lato dobbiamo riconoscere che l'insieme della sua prognosi non risulta del tutto convincente, nonostante l'acutezza di taluni elementi specifici; dall'altro l'autore si mantiene anche qui in certo qual modo distaccato. Questo potrebbe essere spiegato per un verso dal fatto che Guardini concepì l'opera intitolata *La fine dell'epoca moderna* in connessione con delle lezioni su Pascal e con il proprio rapporto carico di tensione nei confronti dell'epoca moderna; per un altro verso però si deve anche considerare che Guardini, fortemente impressionato dalla catastrofe della cultura occidentale, verificatasi con la seconda guerra mondiale, aveva perduto quella fiducia nella storia, che ancora è ben presente nell'ultima delle sue *Lettere dal lago di Como*. In realtà Guardini riteneva di essere un uomo del futuro e non del passato. Ma questo giudizio su di sé viene velato dal fatto che l'autore, per la sua stessa impostazione di pensiero, ebbe un rapporto diretto solo con spazio e immagine, ma non

⁵⁰ R. GUARDINI, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*, cit., p. 256; tr. it., p. 251.

con tempo e parola. Così la visione che egli ebbe della propria epoca, paragonata per esempio al saggio di Sigmund Freud sul *Disagio della civiltà* (del 1930) oppure con lo studio, di poco successivo, di Karl Jaspers sulla *Situazione spirituale del tempo* (del 1931), denuncia una certa carenza quanto a forza analitica, così come manca pure di chiarezza diagnostica se confrontata con *La perdita del centro* di Hans Sedlmayr (del 1948). È comunque certo che Guardini riuscì, anche con il pericolo di qualche semplificazione, a tracciare un'immagine affascinante degli eventi della sua epoca; questo risulta evidente per esempio in un passo tratto dal libro *Il potere* (del 1951), al quale doveva seguire, in base a indicazioni dello stesso Guardini, un terzo volume su Nietzsche, cosicché anche la sua critica dell'epoca si sarebbe articolata in una trilogia. In questo passo de *Il potere* leggiamo:

«L'antichità si è sforzata di scoprire l'immagine dell'uomo armonico e dell'opera nobile e ne è risultato ciò che esprimiamo con il concetto di classicità. Il Medioevo ha un acuto sentimento del rapporto con Dio trascendente, ed è di qui che si desta lo slancio vigoroso dei giovani popoli occidentali. Dall'altezza conquistata al di sopra del mondo, la volontà cerca di riplasmare interamente quello stesso mondo e ne risulta quel particolare incontro di fervore e di precisione architettonica che caratterizza la rappresentazione medioevale dell'esistenza. L'età moderna, infine, si volge verso il mondo con un realismo intellettuale e tecnico sinora sconosciuto. L'immagine che essa si fa del mondo si esprime nel potere sulla natura. Con l'indagine, la programmazione, l'efficacia tecnica, in un processo sempre più accelerato, l'uomo si fa padrone delle cose».⁵¹

La diagnosi dell'epoca diviene più che mai seria e addirittura «insanabile» nelle considerazioni, non meno intuitive e acute, dell'ultimo Guardini:

«Mi sembrava di vedere con i miei stessi occhi perché il male dell'esistenza è inguaribile, perché la cattiva coscienza è insanabile, fin tanto che non viene riconosciuto e fronteggiato questo stato fondamentale».⁵²

⁵¹ R. GUARDINI, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Würzburg 1951, p. 9; tr. it. *Il potere. Tentativo di un orientamento*, Brescia 1963, pp. 7-8.

⁵² R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, cit., p. 61; tr. it., p. 72.

A questa situazione si giunse perché il soggetto, divenuto consapevole del proprio potere, nel corso dello sviluppo dell'epoca moderna si volle autonomo e di conseguenza cercò di sostituire l'ordine dato delle cose con un progetto di ordine individuale. Un lento ma graduale processo di sconvolgimento dell'essenza umana preparò la situazione finale dei rapporti, una situazione divenuta ormai insanabile. Infatti:

«Tutto quell'orrore non è caduto direttamente dal cielo o, più esattamente, non è salito direttamente dall'inferno. Gli inconcepibili sistemi di degradazione e di distruzione non sono stati ideati mentre precedentemente tutto era nell'ordine. Mostruosità compiute con tanta consapevolezza non sono imputabili solo a qualche degenerato o a piccoli gruppi, ma provengono da disordine e intossicazioni che hanno lungamente agito».⁵³

Per valutare adeguatamente questa visione addirittura apocalittica del futuro si devono naturalmente tener presenti due cose: innanzitutto il fatto che Guardini elaborò la sua prognosi sotto l'impressione ancor viva della guerra appena conclusa; per seconda cosa il fatto che questa diagnosi, come il più delle volte accade nelle opere guardiniane, è intesa primariamente in termini pedagogici e non analitici. Diversamente dalla maggioranza delle diagnosi di quell'epoca, Guardini denuncia la «malattia dell'esistenza umana» non tanto per renderla manifesta, ma per invitare a un'opera di risanamento anche se questa dovesse limitarsi a un semplice «tener testa», un'espressione a cui Guardini spesso ricorre. Non si può comunque fare a meno di vedere che è ormai soffocata la volontà di superare costruttivamente i problemi dell'epoca, quella volontà che nelle *Lettere dal lago di Como* è ancora intrisa di ottimismo; analogamente è ormai abbandonata anche l'idea delle radici cristiane del soggettivismo moderno, sostenuta da Guardini fino nell'opera *Libertà, grazia, destino* (del 1948). E proprio di quest'ultima idea Guardini avrebbe avuto bisogno per riuscire a venire a capo dei problemi da lui trattati con tanta passione.

⁵³ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1951, p. 92; tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954-1973, p. 84.

È qui da dire inoltre che Guardini, nel denunciare i mali incombenti, tenne conto solo del fattore potere e non dell'imminente ascesa del mondo dei mass-media, che già allora si stava profilando, come aveva mostrato l'abuso propagandistico dei mezzi di comunicazione nel Terzo Reich. Questo specifico orientamento di Guardini potrebbe però anche essere spiegato con delle premesse di ordine teologico. Essendosi Guardini reso conto, più di ogni altro suo contemporaneo, della differenza esistente fra comunicazione orale e comunicazione scritta, avrebbe potuto, meglio di qualsiasi altro esegeta dell'era preconciare, sviluppare le premesse per la conoscenza del carattere comunicativo delle sacre scritture. Dal momento però che nella questione riguardante l'accesso metodologico alla parola biblica egli si schierò contro gli strumenti della critica storica, per battere invece la via personale di un «esercizio di tipo letterario ermeneutico», stimolato in ciò dalla sua stessa opera interpretativa, questa possibilità non ebbe alcuna realizzazione. In caso contrario egli, già allora, si sarebbe addentrato in prospettive analoghe a quelle che di recente ha elaborato lo studioso americano dei mass-media Neil Postman, operando su un piano ben diverso da quello di un'«apocalittica del potere». A proposito dell'opera di Orwell *1984*, Postman sottolineò la pericolosità infinitamente maggiore del *Mondo nuovo* annunciato da Aldous Huxley, con parole che appaiono come un dialogo postumo con lo stesso Guardini:

«Orwell temeva gli uomini che proibivano ogni lettura di libri. Huxley aveva timore che non ci sarebbe stato più alcun motivo per vietare libri, poiché nessuno ormai ne voleva più leggere. Orwell aveva paura che la verità ci venisse nascosta. Huxley temeva che la verità sprofondasse in un mare di irrilevanza. Orwell temeva che tutti finissimo in uno stato perenne di prigionia. Huxley ci vedeva invece degenerare in esseri completamente superficiali... Nel libro di Orwell, scrive Huxley, gli uomini vengono tenuti in scacco dal dolore che sopravviene. Nel «Mondo nuovo» il mero piacere ottiene il medesimo scopo».⁵⁴

Se a quanto detto finora si aggiungono poi talune

⁵⁴ M. POSTMAN, Discorso inaugurale della Fiera del libro di Francoforte, 1984; cf. anche il mio contributo *Die beengende Pforte. Chancen und Gefahren des Glaubens im Medienzeitalter*, in «Lebendiges Zeugnis» 38 (1984), pp. 24-36 (nostra traduzione).

affermazioni, in cui Guardini vide all'orizzonte un processo di generale imbarbarimento e parlò della «dilagante crescita soffocante dei boschi», ecco che s'impone automaticamente la designazione di «profeta rivolto all'indietro», espressione che meglio di qualsiasi analisi caratterizza la discrepanza tipica delle prognosi guardiniane. Guardini stesso era consapevole che le proprie radici affondavano troppo nel passato perché egli potesse farsi un'immagine pienamente valida del futuro. Ciò nonostante il suo richiamo energico al potenziale di pericolosità del potere si manifesta in tutta la sua gravità, poiché egli non intese con ciò il concetto di dominio politico, quanto piuttosto il principio di una totale «fattibilità» delle cose. Nessuno più di lui, all'interno del mondo cattolico, ha messo in guardia, in tempi così precoci e in maniera tanto energica, dai pericoli di un'illimitata ideologia del progresso e dalle sue conseguenze distruttive per l'esistenza umana. Egli fu inoltre uno dei primi a elevare la propria voce ammonitrice contro ogni rapporto con il mondo e con la natura, fondato su razionalità opportunistica e sfruttamento. Quando oggi taluni rappresentanti della teologia, sia protestante che cattolica, fanno proprio l'interesse per l'ecologia, sarebbe opportuno e doveroso che si richiamassero anche a Romano Guardini.

Tanto più strane suonano le prognosi che Guardini fece specificamente in campo religioso. Non solo perché egli non ebbe modo di prevedere neppure in germe la convocazione del Concilio Vaticano II, che con l'assunzione delle sue proposte di riforma liturgica doveva tributargli il massimo riconoscimento. Anche del futuro sviluppo di una «coscienza cristiana», per il cui chiarimento strutturale egli era impegnato senza posa, le sue prognosi pessimistiche non intravidero praticamente nulla. Mentre la comprensione religiosa dell'epoca presente ha trovato il suo fulcro proprio nel fattore esperienziale posto in evidenza da Guardini, la struttura della fede da lui prevista risulta piuttosto astratta e rivolta al passato:

«Nel rapporto con Dio emergerà decisamente l'elemento dell'obbedienza. Obbedienza pura, la quale sa che si tratta delle cose supreme, che solo per l'obbedienza possono realizzarsi».⁵⁵

⁵⁵ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, cit., p. 116; tr. it., p. 106.

Anche se poi Guardini pone l'accento sul fatto che non si tratta di una «resa alla forza fisica o psichica del comando», bensì di includere l'esigenza divina nell'atto di fede, si conserva l'impressione che l'autore scorga il futuro della fede sulla linea della tradizionale teoria della fede. Ancor più dubbia risuona la predizione fondata su una parola escatologica del Signore (Mt 24,12), secondo cui «l'amore scomparirà dalla condotta generale», poiché nessuno più saprà della sua esistenza e sarà capace di esso. Qui infatti non solo si apre l'interrogativo se la carità abbia mai determinato in passato la condotta fondamentale dell'uomo, ma con altrettanta urgenza ci si domanda se la volontà di carità non stia oggi per estendere il proprio raggio d'azione a nuove realtà, come in particolare verso gli emarginati, gli affamati del terzo mondo e la natura sfruttata, anche se per questo è più appropriato il concetto nietzschiano dell'«amore per i più lontani» rispetto a quello tradizionale dell'«amore verso il prossimo». In questo contesto si ha l'impressione generale che Guardini nelle sue prognosi si sia lasciato influenzare, più di quanto sia concesso a un sobrio analista dell'epoca, da parole escatologiche della Bibbia, nonché da particolari stati d'animo. Anche se nella sua visione del futuro Guardini si impose maggior riservatezza rispetto ai cosiddetti apocalittici, coinvolti in un fatale complotto con la predisposizione dell'uomo d'oggi alla paura, è necessario proprio qui un cambiamento che dia spazio al diritto alla speranza, dal momento che il futuro può essere conquistato solo se alla richiesta di «tener testa» si aggiunge speranza e fiducia.

Ebbene, anche se la prognosi sul futuro espressa da Guardini si conclude in un impoverimento del suo potenziale di speranza, essa contribuisce comunque a tracciare i lineamenti di un autoritratto indiretto, risultante anche dall'intera sua opera. Da questa prognosi comprendiamo per lo meno che «l'ansia» che guidò l'interesse conoscitivo dell'autore non si fermò all'uomo, ma cercò di cogliere gli eventi del mondo nel loro insieme, dal momento che Guardini vide la questione dell'uomo solo inserita nella totalità dell'essere e degli eventi.

La risposta dell'uomo che prega

Per quanto pochi siano gli accenni di Guardini all'evoluzione del proprio pensiero negli ultimi anni, si percepisce comunque un rilevante cambio di prospettiva nella sua posizione di fondo, rispetto al passato; un cambio di prospettiva dunque che va considerato come una sorta di autorettifica tardiva. Mentre le sue riflessioni antropologiche e di critica epocale sono contraddistinte per anni dal motto «ansia per l'uomo», nella prima delle sue *Lettere teologiche a un amico* (pubblicate nel 1976) Guardini offre un serio spunto di riflessione circa l'interesse primario della teologia:

«Di norma sembra che sia la sollecitudine per la salvezza... Ma è, in ultima analisi, quello decisivo? Il teologo non dovrebbe soprattutto preoccuparsi di Dio? Sentirsi responsabile che egli domini nella coscienza del credente in tutta la sua sovrana maestà? E non sarebbe con ciò stesso salvaguardato anche l'interesse dell'uomo?».⁵⁶

Questo passo riveste importanza ancor maggiore se si considera che Guardini fu il primo a compiere la «svolta antropologica» nell'ambito del pensiero cattolico, tanto restio a tale riguardo. Il fatto che proprio entro questo ambito egli si sia battuto a favore di una svolta, potrebbe infine essere spiegato rammentando che Guardini, più di qualsiasi altro teologo del suo tempo, fu consapevole del primato del linguaggio invocativo rispetto a tutte le altre forme espressive teologiche. Per lui, l'unico linguaggio adeguato al mistero divino fu in fondo quello dell'adorazione. Da questo riconoscimento trasse però poi fin da principio conseguenze pratiche. Già nella sua prima serie di meditazioni, intitolate *Vom lebendigen Gott* (del 1930), Guardini assente all'impresa rischiosa di trascinare il lettore all'esperienza del divino, con parole nelle quali la teoria della preghiera si converte inavvertitamente in pratica di preghiera. Qui egli parte semplicemente e concretamente dalla condizione di privazione, con quella tensione silenziosa alla quale all'inizio nulla risponde. Se però si riesce a superare questo «tragitto di

⁵⁶ R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, cit., p. 7s; tr. it., p. 12.

deserto», la privazione si trasforma inavvertitamente nel suo contrario:

«E forse, dopo lunga attesa, qualche cosa cambierà, molto lentamente e silenziosamente. Non è più Nulla. È qualche cosa... Fa che non pensiamo a grandi avventure, a luce, ad ardore o a violenza. Non vogliamo perdere ciò che ci ha fatto apprendere la scuola del no. Non è accaduto nulla di particolare; semplicemente, al posto di quella continua sensazione di privazione c'è ora un fragile senso di compiutezza. Non è possibile dire che cosa sia. Eppure Lui è qui».⁵⁷

Forse mai come qui Guardini ha saputo descrivere la via della sua storia religiosa. Fu la storia di un uomo pieno di nostalgia, in cui il vuoto inizialmente sofferto fu colmato, dapprima dall'esperienza di pace e di consolazione, poi dalla percezione della realtà divina. Alla fine naturalmente, al tramonto della vita, il sentimento della privazione sembra aver ripreso il sopravvento. Ma è proprio a questo punto che Guardini diede prova di quella forza del cuore, che sempre aveva invocato. Ne rende testimonianza la *Preghiera per le ore che non passano*, pubblicata postuma in aggiunta alle *Lettere teologiche a un amico*. Essa inizia con la supplica:

«Insegnaci a comprendere l'ora
nella quale è come se Tu ci avessi abbandonato...
Dacci la forza di resistere
quando tutto si vanifica».

Queste frasi sono dette con lo stesso stato d'animo, con il quale John Henry Newman invocava: «O Dio, il tempo è carico di tribolazioni. La causa di Cristo è in agonia».⁵⁸ Sia qui che là il *De profundis* si chiude con parole di fiducia e di fede. Così dunque Newman, superando straordinariamente le parole iniziali esclama: «E tuttavia — mai Cristo camminò più potente nel tempo della storia umana, mai la sua venuta fu più chiara, mai la sua vicinanza più percepibile, mai il suo servizio più prezioso — di adesso». Analogamente a lui, anche Guardini, qui semplice uomo in preghiera, si eleva dalla privazione inizialmente espressa alla certezza fiduciosa:

⁵⁷ R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, cit., p. 90.

⁵⁸ In G. SÖHNGEN, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn 1946, p. 71 (nostra traduzione).

«Nelle tue mani sono i tempi.
Tu eserciti il tuo potere nel mistero del silenzio!».

Da queste parole di preghiera non è dato di ricavare alcun riferimento personale; ciò nonostante esse risuonano come la risposta alla voce che Dio rivolge all'uomo in preghiera. È quella voce che a Guardini era stato detto, in un sogno del 1964, essere rivolta all'uomo a mo' di «parola d'ordine» come compito e promessa per la sua vita, cosicché tutto per l'uomo è predisposto perché egli giunga a una piena sintonia.⁵⁹ Se è lecito supporre che la *Preghiera per le ore che non passano* scaturisca da questa condizione di sintonia, essa è la debole eco di quella chiamata, a cui l'autore corrispose, camminando attraverso paesaggi luminosi e tenebrosi, tenendosi ad essa come a un lasciapassare.

⁵⁹ R. GUARDINI, *Aus einem Traum*, in *Berichte über mein Leben*, cit., p. 20.

IV

IL CRISTO DI ROMANO GUARDINI

PIETRO GIACOMO NONIS

1. Il tema e l'ambito di ricerca

La prima opera di Guardini che conobbi fu *Der Herr*. Avvenne in anni ormai lontani, durante i corsi universitari che seguii a Milano, dal 1952 in poi, nell'Università Cattolica di p. Gemelli. Se nomino questo impetuoso francescano, la cui figura filtrata dalle critiche serene e intelligenti di chi ben lo conobbe s'impone ancora oggi alla nostra attenzione, è per un motivo preciso. Fu Gemelli, infatti, che introdusse presso la casa editrice della sua università la versione italiana de *Il Signore*; e lo fece con un cenno di rievocazione autobiografica che fu per lo studente di allora un primo moto di accostamento alla persona, oltre che all'opera, di Romano Guardini. Il francescano racconta infatti che nel 1924, trovandosi a Berlino per un soggiorno di studi, fu invitato da un collega protestante ad ascoltare una delle lezioni che Guardini, docente di *Katholische Weltanschauung*, teneva in quella grande università:

«Mi trovai in un'aula affollatissima, nella quale notai che tra gli uditori di mons. Romano Guardini erano numerosi coloro che, come me e il mio collega e amico, non erano regolarmente iscritti. Aveva Guardini un modo piano di esporre, come di uomo che ragiona con se stesso e con i suoi uditori; era privo del tono cattedratico proprio dei professori tedeschi; non usava alcuna enfasi; egli si teneva anche lontano dalle astrazioni care ad altri pur insigni maestri tedeschi, e non solo docenti di filosofia. All'uscita dell'università, dopo la lezione,... si raccoglievano sotto gli ombrosi alberi numerosi gruppi di uditori a discutere animatamente... Guardini portava i suoi uditori a vivere in un mondo di pensieri

superiore all'esperienza comune, in cui non erano soliti ad essere condotti, e li abituava a un modo di ragionare che piaceva molto, specie ai più giovani, privi di pregiudizi di scuola».¹

Il tema sul quale intendiamo fermare un poco la nostra attenzione è svolto, o vivamente toccato, in quasi tutta l'opera del pensatore italo-tedesco; ma dovendo fare una scelta, e non potendoci allargare indistintamente, è parso sufficiente tener presenti, oltre alla maggiore opera citata, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (tr. it. *La realtà umana del Signore*, Brescia 1970), *Das Wesen des Christentums* (tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1950) e *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament* (tr. it. *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Brescia 1950). Si tratta di un manipolo di scritti organici, coevi per composizione, simili per l'intento che li ha determinati e il tipo di riflessione che traducono sulla pagina: sono infatti *meditazioni* essenzialmente religiose, condotte «non scientificamente», come scriveva Guardini (*La figura...*, prefaz. della cit. ed.), «vale a dire scrutando e riflettendo al fine di più profondamente conoscere e meglio comprendere quali siano “la estensione, l'ampiezza e l'altezza” di quell'evento divino che si denomina “vita del Signore e salvatore nostro”».

Ciò che sorprende, in questi come in altri lavori del Guardini, è una specie di intemporalità, una certa esenzione dal peso delle circostanze di tempo e dalle motivazioni contingenti, che in essi si rivela. Si direbbe che, trattando del Cristo di sempre, il pensatore cristiano sia riuscito a mettere a fuoco un certo numero di osservazioni critiche, di analisi psicologiche, di vere e proprie prese di coscienza che permangono, a tanta distanza di tempo (nell'editoria del Novecento mezzo secolo è una piccola eternità), intatte nella prospettiva dell'intelligenza, dell'attualità, della pertinenza.

Si potrebbe anche osservare che Guardini, pur avendo di fronte a sé, nel panorama storico-filosofico-religioso della cultura del suo tempo, anche e soprattutto a proposito della figura e dell'opera di Gesù Cristo, un'imponente messe di voci e di suggestioni, autorevoli e vive alcune, morte e in certo senso archiviate altre, abbia preferito collocarsi *imme-*

¹ A. GEMELLI, *Presentazione a Il Signore*, di R. GUARDINI, Milano 1977, p. 2.

diatamente di fronte alla Persona santa, porsi dall'interno della propria esperienza di fede e della più schietta e sostanziosa ortodossia, non già ignorando o trascurando, e tanto meno sottovalutando o interpretando riduttivamente, le più significative di quelle voci, ma preoccupandosi, innanzitutto, di cogliere dal vivo, per la propria e l'altrui vita spirituale, gli aspetti essenziali della figura-persona-dottrina del Cristo, appreso e accolto come un evento vitale.

Di considerazioni più propriamente storico-filosofiche, o estetico-morali, collegabili in vario modo col grande tema cristologico è sparsa, ripeto, tutta l'opera guardiniana: penso, in particolar modo, alle indagini monografiche su Socrate, Dante, Pascal, Dostoevskij, che continuano a rendere Guardini accessibile e caro a molte persone anche fuori dell'ambito più strettamente accademico. Sarebbe stato più produttivo, e forse anche vario e divertente, il mio piccolo discorso se anche in quelle diverse campagne mi fossi inoltrato a raccogliere qua un fiore, là un ramo verde o un frutto saporito. Ho preferito attenermi al più circoscritto, anche se scientificamente meno definito, ambito indicato, e dare a questa breve indagine il carattere di una semplice raccolta antologica.

2. L'essenza del cristianesimo e la figura di Gesù

Le radici ci sono, sempre. Anche dal punto di vista storico-culturale. Un titolo basta, a volte, a indicarle, sia pur con significati e orientamenti contrari a quelli a cui fa immediatamente pensare. Come non evocare, per esempio, Feuerbach, e il suo originale modo d'impostare il discorso sull'essenza del cristianesimo, di fronte all'operetta di pari titolo del Guardini? Eppure non solo Feuerbach, ma anche Kant ed Hegel, e Strauss, e poi Renan e Nietzsche, e taluni cristologi cattolici entrano silenziosamente nel novero di coloro che hanno cercato d'impostare e di risolvere in diverse maniere il problema dell'essenza del cristianesimo.

«Si è detto che tale essenza consiste nel fatto che la personalità individuale venga ad occupare il punto centrale della coscienza religiosa; che Dio si manifesta come Padre e il singolo sta dinanzi a

lui in un rapporto di pura immediatezza; che l'amore del prossimo diventa il valore decisivo e simili, - fino ai tentativi di dimostrare il cristianesimo come la religione perfetta, semplicemente perché esso sarebbe al massimo conforme alla ragione, conterrebbe la moralità più pura e si accorderebbe nel modo migliore colle esigenze della natura».²

Queste risposte, soggiunge perentoriamente Guardini, sono tutte errate: ciascuna di esse non esclude in contrapposizione altre motivazioni ugualmente, se non più, accettabili. In particolare va ricordato che «ciò che è cristiano non può venir derivato da premesse mondane e la sua essenza non può determinarsi con categorie naturali»: «esso supera il pensiero e il parlare naturale, che riduce tutte le cose, per quanto siano del resto tra di loro diverse, sotto le supreme categorie date dall'esperienza e dalla logica».³ Ancora, il cristianesimo «non è una teoria della Verità, o una interpretazione della vita». Non è filosofia, poesia, rapsodia. Può essere anche questo, ma nel nucleo essenziale esso è «costituito da Gesù di Nazareth, dalla sua concreta esistenza, dalla sua opera, dal suo destino — cioè da una Personalità storica».⁴

Centrale al cristianesimo è dunque la realtà di Gesù come persona. Una persona eccezionale, singolare: unica e, qualunque paragone si sia tentato, incomparabile. La prima nota di questa singolarità è la coscienza di un'autorità suprema: non di avere, o di aver ricevuto, ma di essere tale autorità: «una poderosissima autorità in quanto riguarda la salvezza».⁵ Un illuminante confronto con Buddha, l'Illuminato, prima, e poi con Mosè e l'apostolo Paolo offre probanti conferme della singolarità del Cristo, il quale non mostra la strada, come Buddha, ma dichiara di essere la via; non è un sia pure straordinario Illuminato, ma la luce che illumina; non è sostanzialmente un messaggero, come il profeta o l'apostolo, ma si pone nell'ordine della salvezza da lui fondato ed enunciato «in una posizione fundamentalmente diversa».⁶ In lui non si presenta tanto o soltanto un messaggio, una

² *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 8.

³ Ivi, p. 11.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, p. 18.

⁶ Ivi, p. 23.

dottrina, quanto «una comunicazione di vita», che passa attraverso un risveglio dello spirito. Secondo alcuni, egli non avrebbe posto se stesso al centro dell'annuncio, ma, semmai, il Padre, verso il quale si propone come via, indicazione vivente. Guardini individua ben presto come riduttiva tale posizione e, con largo anticipo su D. Bonhoeffer, indica come determinante del suo messaggio «la significazione assolutamente unica della sua persona», che richiede nel credente, anzitutto, *la sequela*: quest'ultima non è solo di natura etica, non risponde alla traduzione di una norma morale, ma «intende alla persona di Gesù e significa dono personale di sé, amore».⁷

Con la consueta semplicità, Guardini fa inoltre un'altra osservazione, in questa direzione volta a cogliere nella persona di Gesù il centro essenziale del cristianesimo. Ci sono espressioni, nel Vangelo, come «per causa mia» (Mt 5,11; 10,18 e 22), «per causa mia e del Vangelo» (Mc 8,35), «per me, nel mio nome» ecc., «che fanno apparire Gesù come la misura e il motivo del retto agire»: una specie di fondazione, diremmo, del comandamento: «Tutto ciò indica qualche cosa di essenzialmente diverso dall'atteggiamento pedagogico del maestro che, vivendo esemplarmente, combina il peso della propria persona con l'autorità della legge morale, per radicare più profondamente nel cuore degli alunni il sentimento della sua validità», sì che «retto operare» significa agire a causa o in vista del Cristo, «anche quando il motivo prossimo dell'azione è un qualche valore, o fine immediato è qualche uomo». È lui, insomma che costituisce «la radice della realtà», al punto da diventare, e da agire, «come un esplosivo nelle relazioni umane naturali»: egli non è dunque il trasmettitore di un messaggio che provoca certe decisioni, ma è «personalmente ciò che provoca la decisione... in senso assoluto», «provoca al sì o al no quanto vi è di più vivo nell'ascolta(to)re».⁸

Con questo aspetto va collegato quello dello *scandalo*, che si esprime nel Vangelo come protesta (e più tardi, in Paolo, come «vergogna», lo scandalo della croce, o stoltezza), radicata nel fatto che una persona storica «pretende di

⁷ Ivi, pp. 27-28.

⁸ Ivi, pp. 35 e 37.

avere un'importanza decisiva per la salvezza». «Per riconoscere tale pretesa l'ascoltatore deve rinunciare a se stesso in un modo radicale, deve sacrificare l'autonomia della propria volontà in un modo così sensibile, come può avvenire solo nella fede e nell'amore»; chi rifiuta la rinuncia può «giustificare la sua opposizione alla persona concreta (di Cristo) e alla sua pretesa con l'intenzione, in apparenza molto elevata, che l'Eterno e l'Assoluto dev'essere preservato da ogni contaminazione con la realtà empirica della storia»: ⁹ avvenne al tempo di Gesù, ma venne ripetendosi via via, specialmente tra la fine del XVIII e la fine del XIX secolo, in maniere diverse. Guardini non vi accenna esplicitamente, ma tutto il suo lucido discorso sembra intessuto con intenti chiarificatori, più che apertamente polemici, nei confronti dei pensatori moderni che in un modo o nell'altro hanno eclissato o negato in Cristo la persona reale, storica, e, nella sua specificità, assoluta.

La differenza fondamentale, tuttavia, che corre tra Guardini e coloro i quali sul Cristo e sul cristianesimo hanno scritto prima di lui, consiste nello *Standpunkt*, nella posizione prospettica in cui essi si situano, prima che nelle cose che dicono. Guardini ha su di essi un vantaggio, se tale lo si può considerare: legge il suo soggetto dall'interno di un'esperienza di fede che permette di assumere già in partenza criteri ermeneutici e veritativi non praticati, e forse neppure praticabili, da parte degli «altri», siano a loro volta credenti al modo di uno Schleiermacher, siano teoricamente materialisti come Feuerbach. In tale condizione, anche concetti dei quali pur si avvale, in altri contesti e con altro senso, la filosofia, come quello di «mediazione», assumono, o meglio sono assunti, in una connotazione particolare. Il Cristo si presenta, infatti, all'interno degli scritti paolini e giovannei specialmente, «mediatore»: colui per mezzo del quale, mediante il quale divinità e umanità, trascendente e immanente, eterno e temporale entrano in una relazione non contingente, episodica e casuale, ma vitale e sostanziale. Attraverso la mediazione che il Dio fatto uomo svolge, «la rivelazione cristiana è... una forma, dalla quale il contenuto

⁹ Ivi, p. 40.

non può venir separato», e «l'essere rivelata rappresenta la struttura essenziale della verità cristiana — tanto che da qui nasce il problema logico, in qual maniera la conoscenza teologica e la sua enunciazione debba venir costruita. E la risposta suona: non in maniera tale che il conoscente la riferisca immediatamente all'oggetto, ma attraverso a un termine medio; il quale termine medio però non ha carattere solamente indicativo... ma è essenziale, e rimane quindi sempre nella conoscenza e nell'enunciazione».¹⁰

La mediazione che il Cristo attua non è solo di tipo logico (dal *Logos* giovanneo ch'egli, anzitutto, è), ma vitale, esistenziale. Nella teologia e nell'esperienza di Paolo, specialmente, Guardini ne coglie gli aspetti essenziali. Per Paolo infatti in Cristo

«si accentra e riassume ogni cosa creata, in lui è tutto. Ed egli è anche Colui che comprende in sé l'uomo. Ed il credente vede il mondo *attraverso a lui*; in lui la sua vita ha il proprio centro motore, da lui derivano ad essa l'impulso, il ritmo, la forza. Cristo è la legge che regola le umane vicende. La sua statura è cosmica... Cristo è nell'uomo, e l'uomo è in lui... e vuole rivelarsi nell'esistenza umana».¹¹

La mediazione che il Cristo attua, il mediatore che è in lui, che egli stesso è, è essenziale al cristianesimo: ma «la determinazione che fonda univocamente in sé ciò che è cristiano», la «categoria» concettuale e linguistica, «la realtà alla quale fa riferimento in maniera essenziale l'esistenza cristiana», in che cosa consiste? Qual è «il valore che provoca alla decisione»? Quando si tratta di questo argomento, sembra dire Guardini, il «sistema del nostro pensare» entra in crisi: in crisi è sospinto non solamente il pensiero oggettivo ad opera del primato del personale, «ma il pensiero dell'universo in generale (espressione forse non felice del traduttore: «il pensiero» sta per *concezione, visione?*) ad opera della realtà cristiana».¹²

La risposta è in una situazione storica: in ciò che l'uomo è, costitutivamente, fin dalle origini, nel peccato che è la sua

¹⁰ Ivi, pp. 41-44.

¹¹ *La figura di Gesù Cristo...*, cit., p. 45 (la sottolineatura è mia).

¹² *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 45.

condizione naturale, e nell'inserzione redentiva di «qualche cosa di diverso per origine e natura», la morte di Gesù, progettata e vissuta come condizione per restituire l'uomo alla vita. Cristo vive la propria morte portando la colpa di tutti, sentendo l'orrore della sua terribilità in una maniera e misura che soltanto a lui si appalesa pienamente. «Di fronte a ciò, osserva Guardini, impallidiscono tutti i punti di vista psicologici e filosofici. Qui c'è una struttura essenziale che compenetra anche i gesti e la parola, e dà una base all'esistenza per ogni tempo».¹³ In tal modo il tramite diventa anche principio del capovolgimento della situazione: «Cristo ha fatto suo ciò che era nostro, il peccato. Così è diventato nostro ciò che era suo: la vita divina».

Non si tratta di qualche cosa di psicologico o di etico, «ma di pneumatico-reale»: ciò che avviene nel battesimo, come simboleggiata rinascita-morte e risurrezione, equivale a una vera e propria incorporazione dell'essere umano *in* Cristo: «il concetto dell'«in» cristiano è la categoria pneumatica fondamentale»; l'essere e la vita di Cristo costituiscono una tale realtà pneumatica, che significa anche attuale, non solo storicamente, «in quel tempo», reale. «Così si origina la relazione: noi in Cristo; Cristo in noi». Su questa linea Guardini traccia delle considerazioni tanto suggestive e puntuali che non è il caso di riassumerle. L'incorporazione del battezzato-credente nel Cristo diventa una «sfera di vita», della quale l'inno cristologico di Col 2,9-14 («In lui abita la pienezza della divinità corporalmente...») è una splendida espressione. E ben a ragione Guardini osserva, a questo proposito, che qui si ha «la variazione paolino-giovannea del concetto sinottico di sequela: la sequela diventa «conrealizzazione»».¹⁴

Altro tratto specifico dell'essenza dell'esperienza cristiana, ossia del cristianesimo vissuto nel rapporto simbiotico della conrealizzazione è, sempre suggerito da Paolo, quello dell'interazione uomo-mondo-grazia: tutta la realtà viene «investita dalla forza operativa del Redentore, da lui compenetrata ed elevata» (cf. Ef 1,3-11): attraverso di essa «la concezione paolina dell'universo redento si completa in

¹³ Ivi, pp. 49-50.

¹⁴ Ivi, p. 56, nota.

quella giovannea del “nuovo cielo e della nuova terra”». Creato per mezzo del Logos, secondo il suo archetipo e la sua energia plasmante, il mondo è caduto nel peccato, e si è così sconnesso dal Logos; «ma il Logos è venuto nel mondo,... si è fatto suo *pane*, sua *luce*, la forma del suo essere ridonato. Così egli conduce il mondo... ad un nuovo compimento: il singolo uomo ad essere figlio di Dio; l'intera creazione all'esistenza del “nuovo cielo e della nuova terra” di cui parla l'Apocalisse». ¹⁵

Non solo dell'esistenza concettualizzata, della dottrina del Cristo-evento reale, storico, che si con-realizza nel e con l'uomo, sta a cuore trattare a Romano Guardini, ma dell'esistenza reale-attuale del Cristo che, pur raggiunta la dimensione transmondana, continua ad agire, è anzi l'azione vitale stessa, nell'ordine ripristinato fra cielo e terra: e questo, non tanto o solo per una considerazione del Cristo in sé, che pur sarebbe oggetto della più appagante importanza, quanto a favore dell'uomo storico, di questo uomo che sono io, che sei tu:

«Là dove la fede accoglie realmente questi pensieri e cerca di conformarvi la vita, ne risulta un'*esistenza* della massima significazione e limpidezza». ¹⁶

Quest'*attenzione* viva, stabile *all'esistenza* è, com'è noto, un motivo costantemente presente nell'opera del pensatore, e conferisce ad essa, nelle sue declinazioni più varie (si tratti di liturgia o di filosofia, di ascetica o di estetica), un carattere di vivacità, accessibilità e concretezza che prima di lui non era frequente riscontrare nella letteratura cristologica di questo secolo. Un carattere siffatto non solo assicura alla maggior parte dei suoi scritti, anche dopo cinquant'anni, un alto grado di leggibilità e attualità, ma gli permette, per quanto concerne il tema che noi stiamo toccando, quello del Cristo (o, meglio, del «suo» modo di attingerlo e trattarlo), di svilupparlo con una concretezza che chiameremmo ontica o *esistenziale* (più che esistenzialistica, termine che appartiene a una categoria storica), tale da permettergli di fondere in

¹⁵ Ivi, pp. 63-64 *passim*.

¹⁶ Ivi, p. 65.

un discorso, sempre sostenuto dal punto di vista del vigore concettuale, anche elementi pratici e riferimenti pluriversi. L'etica cristiana, ad esempio, è tutta in alcuni rapidi tratti con i quali egli conclude la ripresa del sermone escatologico riportato in Mt 25 («Io avevo fame...»):

«Ciò che dà all'azione il suo significato pel regno di Dio, non è in ultima analisi *il dovere* e *il bene*, ma lui. Egli è la norma... Il criterio del giudizio non è... "il valore", la "categoria morale", ma egli stesso. E non solo in senso pedagogico, in quanto egli si ponga in un certo modo dietro l'uomo bisognoso d'amore, per appoggiare la sua richiesta con la sua autorità..., ma in modo assoluto, in linea di principio».¹⁷

3. La psicologia del Cristo

«Si trova intorno a Gesù uno spazio ininterrotto di solitudine estrema. È vero che c'è sempre gente vicino a lui, ma in mezzo a tutti egli è però solo».¹⁸

Un'osservazione come questa, colta nel cuore di un paragrafo che Guardini intitola «Gesù e gli uomini», pur nella sua semplicità, vien da dire ovvietà, mostra ancora una volta la straordinaria ricchezza dell'umanità guardiniana, la penetrante finezza con cui egli indaga e descrive, facendo emergere dal soggetto trattato, oltre che dall'applicazione ad esso del proprio pensiero, le note di uno dei più accattivanti e consistenti ritratti cristologici. Il fatto che la solitudine di Gesù, alla quale, desiderosi come sono di averlo vicino, molti neanche pensano, cominci da una constatazione a sua volta semplice, e quasi disarmante: dal fatto, cioè, che «nessuno lo capisce» fra quanti gli stanno o gli vanno accanto, dovrebbe colpire almeno tanto quanto il fatto che molti ritengono — o hanno ritenuto in passato, quando ne hanno considerato e studiato la figura — di saperne abbastanza su di lui; al punto da non desiderare nessuna ripresa dell'attenzione o del discorso sul suo conto, e da considerare capitolo «chiuso» ogni trattazione che lo riguardi. E invece pochi ci pensano, al punto che viene trovato quasi ordinario, e dato per scontato, lo *status* culturale in cui sembra collocarsi gran parte del-

¹⁷ Ivi, p. 72.

¹⁸ *La realtà umana del Signore*, cit., p. 58.

l'umanità battezzata, descritto a volte come *postcristiano*. Voglio dire, con questo, che molti si sono disfatti, supposto che in qualche forma lo avessero presente, del Cristo senza averlo conosciuto, senza essersi messi in condizione di conoscerlo, per apprezzarlo, almeno dal punto di vista umano, antropologico o psicologico. La cosa è tanto più impressionante in quanto negli ultimi cent'anni, diciamo da Renan e Nietzsche in poi, mentreolgeva al termine una maniera apologetica che aveva pur dato, a tratti, opere indimenticabili, la figura e l'opera, l'umanità e il pensiero di Gesù Cristo avevano trovato in autentici fuoriclasse — oltre ai due nominati, penso a Tolstoj e Dostoevskij, incomparabilmente più penetranti di un Mauriac o di un Papini — chi riprendendole in considerazione ne mostrava, più che dimostrarne, la vitalità e l'attualità. Caratteristica dominante della letteratura che chiamerei (in senso non strettamente teologico) cristologica mi sembra infatti la sottolineatura, oltre che dell'inesauribile ricchezza dei tratti fisionomici sotto l'aspetto psicologico e più largamente umano, della *contemporaneità* dell'uomo-Cristo, e dell'incessante riproponibilità del suo messaggio, non solo nella prospettiva più propriamente etica, ma ontologica e assiologica.

Naturalmente ciò che dico pecca di generalizzazione, ma mentre le trattazioni riguardanti il Cristo, il suo modo di essere e di fare, la persona e l'opera, o si attestavano su preconcezioni di base per ridurre e negare, o si lanciavano in benintenzionali ma convenzionali voli panegirici e parenetici, dobbiamo pur riconoscere che il declino del cristianesimo vissuto a livello di massa è stato accompagnato, se non proprio compensato, da un approfondimento, un allargamento e un enorme arricchimento dell'interesse di pensatori e autori non sempre religiosi o «cristiani», che hanno contribuito, da punti di vista diversi e talora contraddittori, a rinnovare in senso globalmente positivo la produzione scientifico-letteraria avente per oggetto il Cristo, anche se, come osserva Guardini, «il nostro senso, reso ottuso dal leggere e dallo scrivere, non avverte più la passione con cui la cristianità dei primi tempi per secoli ha lottato intorno ai problemi cristologici».¹⁹

¹⁹ Ivi, pp. IX-X.

L'approccio psicologico alla personalità del Cristo è tra i più accattivanti; in Guardini esso si accompagna stabilmente alla visione globale della figura teandrica. La consistenza, e la coesistenza, nel Cristo, di attributi, prerogative, componenti umane e divine rende, certo, il discorso più complesso e arduo di quanto non lo sia per una comune persona: costituisce insieme un *unicum* irripetibile nella storia umana, e conferisce una molteplicità di aspetti potenzialmente inesauribile. Al Cristo, sotto questo profilo in senso ampio psicologico, Guardini si accosta partendo da dati oggettivi, elementi storici e biografici, entro ai quali s'inscrivono i tratti fondamentali della sua immagine. Essi risaltano concretamente dal riscontro che con rapide pennellate Guardini stabilisce esumando le figure, «che sono divenute normative», di Socrate e di Achille, dello Stoico di Epitteto e di Enea, di Zarathustra — protagonista di un'opera che Guardini considera «un vero e proprio antivangelo» — e di Buddha, la più grande forse di tutte e l'unica che può essere seriamente presa in considerazione accanto al Cristo:²⁰ uomini caratterizzati, tutti, dalla nota specifica della «grandezza», della «nobiltà». Al loro cospetto, la figura umana di Gesù sembra non aver nulla di speciale, dalla nascita alla morte, nell'ordine dei fatti che sono esteriormente verificabili. Nei soli tre anni che «gli sono rimasti» dopo il lungo periodo silenzioso dell'infanzia, giovinezza e prima maturità, «non si realizza nulla che possa sembrare un "compimento" della personalità umana, ma avviene soltanto una terribile frantumazione».²¹ Anche la categoria della "personalità", intesa «nel senso di una costruzione umana formata secondo un'immagine ideale, che è fondamento e nello stesso tempo limite di una esistenza», non gli si addice: chi nell'età moderna ha voluto presentare Gesù anzitutto come «una grande personalità» ha perso di vista «il suo elemento determinante». «Ciò che era Gesù sta certamente al di là di ogni figura o *forma*»; le schematizzazioni — ivi compresa la figura tragica del profeta — dell'esistenza umana non gli si possono applicare:

²⁰ Ivi, pp. 24 e 29.

²¹ Ivi, p. 34.

«Se un punto di vista può cogliere conseguentemente tutta la vita di Gesù, esso non può essere che questo: tutte le unità di misura delle grandezze a noi note vengono rovesciate; *si manifesta ciò che è totalmente differente*, si rivela il pensiero e il modo di giudicare di una realtà sacra che si distingue così da ogni cosa limitata e condizionata della terra, e si manifesta proprio mentre infrange ogni unità di misura umana». ²²

Tutto sommato, questo punto di vista caratterizzato dall'*apophasis* sembra una connotazione negativa: ma se lo si assume in funzione metodologica, ci si evita l'errore di tentar d'inquadrare esaustivamente la figura di Gesù (il quale non ha, nella propria esistenza, per quanto noi si possa indagare, nessuna forma che la circoscriva) nei canoni descrittivi e interpretativi delle nostre storie e della nostra psicologia. In quest'ultima, proprio in quanto cerca di svelare ciò che il senso di difesa di ogni persona cela, «opera un segreto impulso di distruzione», in quanto la persona, sempre unica e perciò ineffabile, rischia di dissolversi nel senso che viene scomposta «in concetti che danno l'elemento generale». Un approccio di tipo comunemente «psicologico» potrebbe dare come risultato, in Cristo, «una figura patologica»: è penosamente avvenuto più di una volta. L'accostamento avviene quindi per tratti, e il discorso rimane sempre, doverosamente, aperto, dato il modo non intuitivo del nostro conoscere.

Coerente con la propria personalità, che mira a valori e grandezze semplici ed essenziali, «il pensiero di Gesù non analizza né costruisce per sintesi, ma presenta dei dati di fatto fondamentali; e ciò in un modo che nello stesso tempo illumina e inquieta». ²³ Egli vive dal di dentro la realtà di Dio: non cerca, non discute, non dubita; afferma come colui che sa; paternità e provvidenza di Dio non sono oggetto di problema, per lui, ma di rivelazione; non esamina né analizza posizioni culturali o intellettuali; «annunzia qualcosa che ancora non c'è ma che però deve realizzarsi, cioè il regno di Dio». Il suo è un pensiero pre-teoretico: non però come quello del bambino o del primitivo, che non si propone il problema della verità in quanto tale: è piuttosto *indicativo*, scopre dimensioni inaudite di una realtà posta in atto solo da

²² Ivi, p. 38 (la sottolineatura è mia).

²³ Ivi, pp. 41-42.

lui, o meglio «dal Padre per mezzo di lui». Per questo il suo parlare è anche «autoritativo»: «esso pone, dà la realtà». Un modo siffatto di pensare non si presta a un'analisi psicologica del tipo di quelle che noi tentiamo: «tutto quello che si può dire è che esso è chiaro, parco, pieno di grande senso di responsabilità, distaccato da sé, assolutamente privo di vanità, del tutto concentrato nell'essenziale»; si tratta di una rivelazione il cui oggetto è incomparabile, dotata di una caratteristica che Guardini chiama «inizialità», e che è propria di tutta la persona di Gesù,²⁴ del suo porsi come inizio, *arché*, ossia del suo essere indeducibile. Il che sottrae propriamente Gesù alla nostra possibilità di fare di lui l'oggetto di un'idea o di un mito. Ogni tentativo in una di queste due direzioni (vedi, ad esempio, l'illuminismo) ha dato qualcosa con cui il Signore non ha niente in comune, un'immagine quanto meno appiattita, falsificata. In altre parole, afferma vigorosamente Guardini, «riguardo a Gesù non è possibile un'idea... *Non esiste alcun concetto di Gesù*, che esprima la sua realtà unica».²⁵ Un simile risultato dell'indagine può sembrare sconcertante, ma è se non altro necessario per sottrarre alla tentazione di trattarlo come un'altra qualsiasi realtà, come gli oggetti di vario tipo sui quali ci facciamo delle rappresentazioni, idee o miti. Gli è proprio un linguaggio che Dio solo può tenere: «*Vi renderete conto che Io sono*» (Gv 8,28). È il linguaggio espresso da una realtà che, pur essendo umanamente incircoscivibile, può dire di se stessa, nell'Apocalisse: «Io sono l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine» (22,13).

4. La realtà del Signore

Riguardo alla figura, alla persona, all'opera di Cristo, uomo-Dio-evento, Guardini, pur intessendo centinaia di intelligenti e amorose riflessioni, ci insegna che non è possibile svolgere proficuamente e propriamente nessuna delle attività conoscitive o valutative che danno luogo a una qualche forma di compiuto sapere umano, esaurientemente

²⁴ Ivi, pp. 46 e preced.; 128ss.

²⁵ Ivi, pp. 138-139.

fondativo. Per questo il suo libro più cospicuo, intitolato appunto *Der Herr*, non è un approdo, non conclude un itinerario conoscitivo, ma è una presa di posizione, una serie di riflessioni contemplative e oranti che si possono chiamare «meditazioni». La tecnica da lui adottata per costruirle è semplice e concreta. Come sempre egli parte o dal dato di esperienza, o dalle fonti attendibili che permettono di escludere ogni dubbio sulla storicità di Cristo, sulla sua reale umana esistenza; da tali fonti non si discosta se non per tessere, sui fatti e sulle parole ch'esse riferiscono, grappoli di osservazioni lucide, concrete, persuasive, così poco ricercate da parere ovvie, eppure mai banali, sempre intelligenti, tali da far pensare al lettore: «Guarda un po', non ci avevo mai pensato, eppure non può che essere così...». Un paio di casi, inquadrati già nelle primissime pagine. Riferendosi al prologo giovanneo, che «scruta le origini (di Gesù) nel mistero della vita divina», Guardini dichiara: «Dicente e Detto tendono l'uno verso l'altro, e sono unità nell'amore dello Spirito santo». Non poteva essere accennata più sinteticamente la dottrina trinitaria, che è insieme incoativa e conclusiva di tutto il discorso cristologico. E ancora, a proposito dell'enunciazione giovannea dell'incarnazione, per cui «storia e destino non maturano in puro spirito, ma solo nel corpo» (a parte quel *solo* che forse è di troppo), leggiamo un'indicazione che è nel contempo giudizio, consenso e ammirazione:

«Tutto tende a un che di supremo, di potente e di semplice insieme: il Logos, la carne, l'ingresso nel mondo - la nascita eterna, la tangibile terrena realtà, il mistero dell'unità».²⁶

Dentro all'impianto meditativo, sezionato in riquadri continui o contigui, ciascuno dei quali reca un titolo indicativo, convivono naturalmente, quasi spontaneamente, la struttura narrativa e quella dottrinale; quest'ultima è insieme teoretica e pratica, riflessione sulla verità enucleata o sul mistero, osservazione pensosa o intuizione balenante sull'uomo che la divinità ha assunto, sul Dio che ha piantato la sua

²⁶ *Il Signore*, cit., pp. 19-20.

tenda in mezzo a noi («la *tenda* del Logos era il suo corpo»),²⁷ sempre volta, senza forzature parenetiche, a suscitare nel lettore un consenso che può, e forse deve, diventare intenzione, tensione etica, coinvolgimento. Il contributo che Guardini reca sembra esiguo: la materia che tratta, il personaggio di cui commenta vita e opere sono talmente parlanti, che basta lasciarli dire, vien da pensare; eppure, se si sommano uno ad uno gli interventi propri del pensatore cristiano ci si rende conto che essi sono numerosi, ricchi, puntuali e determinanti, sia che egli si diffonda in analisi sottili e insinuanti, sia che vibri rapido un giudizio, che tagli di netto il discorso. Un esempio, fra i molti, a proposito dell'episodio di Zaccheo, il «peccatore» dal quale Cristo si reca a pranzo, non invitato, dopo avergli rivolto uno sguardo così diverso da quello a cui l'avevano usato scribi e farisei, pronti a dire: «È andato ospite da un peccatore!».

«Ancora una volta, ciò che guida Gesù non è un risentimento contro i potenti. Glielo si è attribuito. Si è detto essergli venuta meno la inflessibilità del carattere, la coscienza sicura di un dominatore nato. Essere stato troppo debole o troppo raffinato per mettersi semplicemente al livello dei grandi. Aveva assunto, per conseguenza, in dissidio con se stesso, la parte dei deboli contro coloro ai quali, in fondo, apparteneva. Anche questi sono artifici del nostro tempo, falsi già da un punto di vista puramente storico, e quanto falsi poi di fronte a ciò che Gesù era e intendeva!».²⁸

L'analisi è fine, il giudizio conclusivo perentorio. Poco più avanti, un'indicazione oggettiva, che vale da sola ad esprimere concisamente il risultato di ponderate riflessioni:

«Egli (Gesù) mette da parte tutte le differenze stabilite dal mondo e rivolge la sua parola a ciò che è proprio del potente come del piccolo, *all'uomo*».²⁹

5. Conclusione

A differenza dell'apostolo, la cui caratteristica è di essere *inviato* dal Cristo, non di essere «umanamente importante,

²⁷ Ivi, p. 20.

²⁸ Ivi, p. 77.

²⁹ *Ibid.*

spiritualmente geniale, religiosamente potente», e che non parla da sé e di sé, ma per mandato, il Cristo impegna se stesso in prima persona, anche se a tratti ricorda di essere l'inviato del Padre: è legislatore e giudice, fonda la norma morale della cui esecuzione domanderà conto, e per primo percorre la strada che indica ai suoi, la via stretta che conduce a salvezza attraverso l'ignominia. Dice Guardini:

«C'è un mistero di povertà, di ostracismo dal mondo, di stoltezza per amor di Dio, che appartiene intimamente a Gesù: il mistero della croce».³⁰

È partecipando alla croce che il cristiano realizza pienamente la sequela, diventando, se necessario, quella che Paolo (1Cor 4,13) chiama «spazzatura del mondo». La presenza di questa capovolta scala di valori, già preannunciata nelle *beatitudini* che aprono il discorso del monte (Mt 5 e ss), costituisce, com'è noto, l'ossatura del messaggio cristiano: il comandamento conduce a salvezza chi lo pratica per amore del Cristo. In questo senso, non solo il Vangelo è proposto come nuova legge, codice di una moralità fondata non sull'osservanza legale bensì sulla libertà della volontà orientata dalla grazia; ma ogni lettura dell'annuncio vissuto in prima persona dal Cristo si traduce essenzialmente in una mozione degli affetti, in impegno di tipo etico tanto teso e alto, quanto è sublime la pur irraggiungibile meta indicata e proposta: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli».

Anche per tali motivi, non in esclusiva, s'intende, ma con un vigore di penetrante analisi e d'invitante proposta, *Il Signore* di Romano Guardini continua, dopo tanti anni, non solo a suggerire ai buoni parroci motivi di riflessione pastorale e di omiletica domenicale, ma a tener viva l'attenzione di folti gruppi di lettori, anche in un paese come il nostro (nei paesi di lingua tedesca *Der Herr* è uscito di recente in edizione tascabile, come un classico) che in fatto di cultura religiosa sembrava accontentarsi di poco, per tanto tempo. È capace, questo libro, di farci più attenti ad un

³⁰ Ivi, p. 81.

ascolto della Parola, intorno alla quale fa rivivere suggestioni agostiniane e pascaliane, tanto sono sentite e fresche:

«La parola di Dio è comando vitale, e conferisce essa stessa la possibilità di adempierla. Viene, e venendo crea essa stessa l'ora della decisione... Se la parola non trova nessuna preparazione..., non soltanto essa sfugge all'udito, ma ci rende tali da non saper neanche più udire. La parola non solo abbandona il cuore, ma lo lascia inaridito. Allora l'uomo si rivolge al mondo, e riesce forse anche a guadagnare una posizione operosa, distinta, nobile, e tutto ciò che si vuole, ma chiusa all'annunzio (trad.it.: nell'annunzio) recato in Cristo. E che giova all'uomo guadagnare anche tutto il mondo, se poi perde l'anima? (Mt 16,26)».³¹

³¹ Ivi, p. 219.

IL SENSO DELLA CHIESA IN ROMANO GUARDINI

ERNST TEWES*

vescovo titolare, Monaco

1. Se la generazione più anziana della cosiddetta «Jugendbewegung» tedesca ritorna con la mente agli anni '20 e '30 del nostro secolo, ricorderà certamente gli incontri di lavoro di una o due settimane trascorsi sotto la guida di Guardini al castello di Rothenfels. La maggior parte di noi, che a quei tempi frequentava ancora la scuola o l'università, o era tutt'al più all'inizio della propria carriera, riconosce con gratitudine di aver posto in quegli anni le basi del proprio rapporto con la Chiesa. Da Guardini abbiamo imparato che cosa è la Chiesa, che cosa ne determina l'essenza, come noi, presi singolarmente e anche in comunità, viviamo di essa e ad essa siamo legati nell'esercizio di una fede e di una preghiera ecclesiale. Assieme a Guardini teologo, sacerdote e pedagogo socratico, abbiamo imparato a comprendere e a vivere la Chiesa muovendo dalla sua sostanza liberatrice. Questo ha guidato la nostra vita fino ad oggi, anche in circostanze difficili.

2. Capita spesso di vedere citata la frase iniziale del libro di Guardini *Il senso della Chiesa*: «Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime».¹ Con ciò Guardini annunciava l'inizio di una nuova epoca. Il libro raccoglie una serie di conferenze che l'autore tenne nel 1922 a Bonn, in occasione del convegno del «Katholischer Akademikerverband». Di fatto la frase lascia emergere il

* Traduzione di Giuseppe Zorzi rivista da Iginio Rogger.

¹ R. GUARDINI, *Von Sinn der Kirche*, Mainz 1955, p. 19; tr. it. *Il senso della Chiesa*, in *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973.

pathos quasi erompente e ampiamente diffuso di quegli anni. Di recente è stato detto che questa frase, pur estremamente concisa, basta, come del resto altre espressioni analoghe, a rivelare la grandezza dell'autore e la sua sensibilità per il particolare momento storico-spirituale. Nella prefazione al libro Guardini scrive: «La domanda sul significato che la Chiesa ha oggi per la vita religiosa si fa sempre più urgente». Il breve scritto è destinato alla gioventù cattolica di allora. E questo non è un caso. In *Il senso della Chiesa* Guardini riconosce nei giovani cattolici la forza dinamica e promettente del futuro:

«Per il movimento giovanile, sorgente di una nuova epoca, il vero problema non è più: Dio esiste?, bensì: come è Dio?».

Nei giovani e nelle funzioni liturgiche tenute con loro a Rothenfels, Guardini vedeva concretizzata quella visione di Chiesa che era in lui già da molti anni, una Chiesa intesa come comunità fraterna e legata alla verità. Di qui si spiega il fascino che su di lui esercitò Rothenfels fin dalla sua prima visita nel 1920. Chi oggi si accosti agli scritti guardiniani percepisce qualcosa dell'incomparabile e irripetibile irruzione che si andava compiendo in quegli anni; e avverte insieme quanto era schiettamente cattolica, radicata nella comunione istituzionale-religiosa della Chiesa concreta. Guardini aveva allora 37 anni. Molto più tardi, all'età di 80 anni, pubblicò un libriccino dal titolo *La Chiesa del Signore. Meditazioni*.² In esso si rende manifesto quanto Hans Urs von Balthasar ha scritto parlando in genere di Guardini nel suo libro *Romano Guardini. Riforma a partire dalle origini*:

«... Egli ha camminato instancabilmente con il suo tempo, dalla prima guerra mondiale e le sue conseguenze, attraverso le molte successive complicazioni... Mai il terreno sul quale camminava fu sicuro; il suo piede, che lo tastava per primo, cercava di renderlo percorribile per coloro che seguivano. Nel contempo egli fu fin dall'inizio un risolutore, quasi uno che conclude. Un vero e proprio sviluppo del suo pensiero, un mutamento delle sue posizioni di fondo dal 1920 al 1960, non è affatto registrabile».³

² R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn. Meditationen*, Würzburg 1967; tr. it. *La Chiesa del Signore. Meditazioni*, in *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform ans dem Ursprung*, München 1970, p. 32s; tr. it. *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970.

3. Ogni esplosione di idee e di concezioni nuove ha le sue motivazioni storiche e un suo specifico contesto epocale. Solo tenendo conto di questo è possibile comprendere il pathos che contraddistingue la generazione di Romano Guardini. Egli ebbe una chiaroveggenza capace di cogliere ciò che stava emergendo con urgenza e voleva essere formulato con la parola. All'origine della sua sensibilità in relazione alla Chiesa sta una specie di «conversione», vissuta come una intuizione profonda, mai più abbandonata. Trovandosi nella situazione di chi cerca e si interroga, in un momento in cui persino la fede sembrava venirgli meno, lo studente Guardini, che si trovava in dialogo con un suo amico, ebbe fulmineamente la percezione trasformatrice:

«Tutto si concentra in quelle parole: Chi vorrà salvare la propria vita la perderà, chi perderà la propria vita la troverà».

E prosegue:

«Dare la mia vita — ma a chi?... Non semplicemente “a Dio”, poiché quando l'uomo vuole avere a che fare solo con Dio, dicendo “Dio” intende se stesso. Deve esservi dunque un'istanza oggettiva, capace di liberare la mia risposta da ogni sotterfugio dell'autoaffermazione. Questa però è una sola: la Chiesa cattolica con la sua autorità e precisione. La questione del donare o trattenere la propria vita si risolve in ultima non dinnanzi a Dio, bensì dinnanzi alla Chiesa».

Così Guardini si esprime nelle annotazioni autobiografiche. Sono senza dubbio parole cariche d'audacia. Egli stesso definì questo «la conversione del suo pensiero».

Il cardinale Ratzinger nel 1985, in una conferenza su Guardini, fece notare come questa, che Guardini stesso chiamava silenziosa intuizione avuta durante il dialogo con l'amico, riveli una «somiglianza davvero sorprendente» con la scena del giardino, in cui Agostino e il suo amico Alipio trovano la chiave della loro vita.

«In ambedue i casi si rivela la sfera più intima di un uomo, ma nella penetrazione di questa parte più personale e nascosta, nell'ascolto della pulsazione del cuore di un uomo si percepisce ad un tratto il rintocco della grande storia... poiché un uomo viene colto dalla verità».

Quello che Guardini scrisse nelle pagine iniziali del libro *Il senso della Chiesa* era una propria esperienza, che fu detta e proclamata dentro un *kairós*, cioè dentro una generazione che era in attesa di queste parole. Ancora all'età di 80 anni Guardini si richiamava a questa esperienza nello scritto intitolato *La Chiesa del Signore*.

4. L'esperienza interiore suddetta, con la sua dinamica coerente ed esigente, si sviluppò nel pensiero teologico di Guardini, anche nel contesto della controversia modernista, in cui egli venne a trovarsi assieme ai suoi amici.

Il tema «chiesa» a quei tempi veniva trattato nella teologia universitaria quasi esclusivamente nell'ambito dell'apologetica. Quasi mai se ne trattava in altro contesto. Tale situazione corrispondeva alla coscienza generale dei cattolici, che l'avevano così ereditata dal secolo XIX. Dopo modesti tentativi di integrare all'interno della teologia e della spiritualità ecclesiale una sana concezione illuministica come autentica esperienza umana, si era avuto un contraccolpo che aveva caratterizzato il volto della Chiesa per quasi un intero secolo. Basti ricordare Gregorio XVI e Pio IX, nonché il dominio quasi esclusivo della teologia neoscolastica del tempo. Si affermò così un concetto di Chiesa intesa monoliticamente come la *societas perfecta*, un'*acies bene ordinata*. Ci si era arroccati nella torre d'avorio, nel solido bastione della difesa, per non venir a contatto con l'emancipazione sociale e politica, paventando ogni relazione con il «mondo». La Chiesa fu vista piuttosto che come lievito, come l'ambito protetto e circoscritto per i battezzati. Essa aveva ancora nel sangue la lotta fra Stato e Chiesa, sostenuta in Germania col *Kulturkampf*. Nei vari «Katholikentage», congressi promossi da laici cattolici allo scopo di esercitare un'influenza sul sociale e sul politico, si cantava l'inno al papa come un inno nazionale. Si propagava un tipo particolare di fedeltà alla Chiesa, legata allo schieramento, protesa alla autoaffermazione e tendente alla contrapposizione. Essa esprimeva, anche in toni talora arroganti e aggressivi, la sua adesione all'istituzione e al suo supremo capo «monarchico».

Tale immagine di Chiesa cominciava allora a trasformarsi. Riandando al passato Guardini affermò una volta di non aver avuto in realtà nulla di nuovo da dire in quel tempo; suo

unico merito, affermò, fu forse quello di aver detto le cose un'ora prima degli altri. Per lui la scoperta centrale fu quella di una *Chiesa intesa come corpo mistico di Cristo nel senso paolino*, come il corpo del Cristo vivente e presente, come quell'organismo che è vivificato e tenuto insieme dalla forza dello Spirito santo e che ha una storia. In tale ottica Guardini riteneva che una simile Chiesa fosse anche per i laici una Chiesa di cristiani adulti e responsabili.

Queste convinzioni si consolidarono e trovarono ulteriore conferma negli anni di studio che Guardini trascorse a Tubinga. Le sue riflessioni, così come quelle dei suoi amici, ruotavano attorno ad un concetto di Chiesa concepita come garanzia e *comunione della verità*, un'espressione che fin dall'inizio fu per Guardini determinante. Nella liturgia dell'abbazia benedettina di Beuron egli vide, ancora da studente, questa Chiesa nella sua figura obiettiva di orante e di ordinamento di preghiera e ne rimase profondamente impressionato. Il culto liturgico divenne per lui la realizzazione di ciò che egli aveva conosciuto. Egli divenne così l'ispiratore delle celebrazioni liturgiche a Rothenfels e l'animatore del movimento liturgico in Germania, pur senza essere uno studioso professionale di liturgia. Fu come se egli, che da sempre era andato ricercando il senso globale del tutto, avesse scorto in un attimo luminoso il nucleo più intimo dell'intera realtà. Nel corso degli anni Guardini interiorizzò queste idee al punto da ritenere che a rigor di termini non si dovesse dire «Chiesa-tu», bensì «Chiesa-io». E a 67 anni scriveva che la conoscenza della Chiesa era stata la visione normativa della sua vita.

«Se qualcuno mi chiedesse in che cosa consista il mio lavoro, io risponderei che consiste nell'interpretare la realtà Chiesa».

E questo lavoro fu compiuto non per amore della Chiesa in se stessa, ma nel medesimo senso che Guardini altra volta aveva formulato quando asseriva: «Solo chi conosce Dio conosce l'uomo».

Anche le brevi osservazioni esposte da Guardini sul Concilio Vaticano II attestano quanto l'immagine paolina di Chiesa — «Egli è anche il capo del corpo, che è la Chiesa» (Col 1,18) — fosse divenuta sua in pieno. Egli venerò assai la

figura di papa Giovanni XXIII. Alla sua memoria dedicò lo scritto *La Chiesa del Signore*. Sentì l'evento conciliare come una conferma personale della propria battaglia per la Chiesa e come un segno del carisma e della verità di essa. Presentendo come il concetto e l'immagine della Chiesa quale «popolo di Dio» fosse destinato ad assumere particolare rilevanza, Guardini precisava:

«C'è ben motivo di rallegrarsi di questa corrente pneumatica, che trova la propria espressione nel concetto del popolo che cammina, lotta, progredisce nella conoscenza e nell'azione».

Nel contempo bisogna anche riconoscere come egli seppe guardare a tutto ciò con una certa distanza interiore. Si augurava che i nuovi eventi non portassero ad appiattire o ad annacquare l'idea di Chiesa, ma che «sia sempre chiaro nella coscienza come la Chiesa è "mistero" e "roccia"».

Nei suoi ultimi anni, in una lezione su *L'esistenza del cristiano*,⁴ tenuta a giovani studenti nell'Auditorium maximum dell'università di Monaco, Guardini dichiarava come in una confessione suprema:

«Colui che viene a conoscere che cosa è Chiesa... si trova nei confronti di essa (alla quale lo lega un consenso di fede responsabile e personale) come di fronte all'organismo di una verità sovraindividuale ed esperimenta come egli via via viene condotto dalla parola di essa ad una libertà superiore... Su questa base si sviluppa un rapporto con la Chiesa che si situa al di là della preoccupazione per la propria autonomia ed è fatto piuttosto di amore e di fiducia; una fiducia che traspone in partenza ogni conflitto in un'atmosfera diversa».

In questo quadro va letta l'espressione che Guardini volle incisa sulla sua tomba:

ROMANO GUARDINI
IM GLAUBEN AN JESUS CHRISTUS UND SEINE KIRCHE
IM VERTRAUEN AUF SEIN GNÄDIGES GERICHT⁵

⁴ R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976; tr. it. *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985.

⁵ «Nella fede in Gesù Cristo e nella sua Chiesa. Confidando nel suo giudizio misericordioso» (n.d.t.).

VI

ROMANO GUARDINI PROTAGONISTA DEL MOVIMENTO LITURGICO

SILVANO MAGGIANI

Premessa

Quando oltre dieci anni fa incominciai ad interessarmi, per motivi accademici, all'opera e al pensiero di Romano Guardini, in particolare al suo contributo per l'approfondimento della liturgia, dovevo constatare che Guardini era quasi dimenticato e che raramente si sentiva parlare di lui.¹ Forse Guardini stava vivendo quell'abbandono, il «purgatorio», che diversi autori hanno conosciuto o conoscono dopo un grande successo, in attesa di un possibile ricupero o nella certezza di un solido oblio. Oggi la situazione non è molto cambiata, ma sta radicalmente cambiando: il corso monografico e il successivo volume di questo Istituto di Scienze Religiose ne sono un felice segno.

Due sono i segnali del mutamento in atto. Il primo è dovuto al centenario della nascita. Questo anniversario ha in qualche modo rinverdito la necessità di un approfondimento del deposito di pensiero così vasto e complesso di un autore che respira a dimensioni europee e raggiunge spazi ben più sconfinati. I convegni di studio, le iniziative in Germania e in altre nazioni hanno sottolineato l'originalità e l'attualità del

¹ Mi riferisco al mio lavoro di ricerca per la «maîtrise» in teologia con specializzazione in liturgia e teologia sacramentaria, all'Institut Catholique de Paris (1975-1976). Parte della ricerca è apparsa con il titolo: *Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di «gratuità» e di «gioco»*. *La proposta di Romano Guardini*, in AA. Vv., *Mysterion... Miscellanea liturgica...*, Torino 1981, pp. 89-114; cf. in parte la nota 6. Anche per questo contributo utilizzo dati in fase di elaborazione per il Dottorato.

pensiero guardiniano. Senza dimenticare, per il nostro paese, l'interesse che progressivamente sta suscitando l'*Opera omnia*, edita in volumi separati dalla Morcelliana, di Brescia, la casa editrice che da sempre pubblica in Italia i testi dell'Autore. Il secondo segnale mi pare più importante e certamente più proficuo perché è un segnale che non ha di mira effetti immediati, ma sollecita a guardare lontano. Lo significherei con uno slogan: il rilancio del movimento liturgico, o ancora più efficacemente: dalla «riforma liturgica» al «movimento liturgico».

È fuori discussione, per quanto concerne la mia personale valutazione, la validità globale della riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II. Ma se si pensa alla istanza più propriamente *pastorale* anzitutto, che richiama l'attenzione sulla presenza di diversi segni di crisi nella pratica attuazione del rinnovamento liturgico conciliare e auspica un'azione rinnovata «per ridare ad esso impulso e slancio; oppure a quella tipica delle sedi di *studio* e di *verifica*, che non ha mancato di esprimere la preoccupazione per alcuni fenomeni che denuncerebbero il rischio di una parabola involutiva nel modo stesso di intendere e di affrontare la problematica liturgica»;² se si pensa a queste istanze, appare chiaro che con più acribia, rinnovato interesse e lucidità dobbiamo ritornare alle idee, prospettive, programmi, propri del movimento liturgico che solo parzialmente sono confluiti nella riforma conciliare o perché non attentamente considerati, o perché ignorati, o perché non studiati. E in questa serena rilettura, l'opera guardiniana per la forza delle sue intuizioni, dell'essenzialità del suo apporto dovrà necessariamente essere considerata; anche perché siamo in molti ad essere persuasi che la lezione guardiniana sulla liturgia non è stata colta dagli artefici della riforma: soprattutto l'attenzione al cosiddetto linguaggio rituale è stata carente. Ma anche di questo Guardini aveva profeticamente ammonito nella lettera scritta in occasione del congresso liturgico di Magonza del 1964, quando sintetizzando una conversazione avuta con l'abate Ildefonso Herwegen dell'abbazia di Maria Laach aggiungeva:

² F. BROVELLI, *Storia del movimento liturgico nel nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento*, in «Ephemerides Liturgicae» 99(1985), p. 218.

«Dopo varie considerazioni, io conclusi dicendo che la crisi liturgica sarebbe stata il segno che il lavoro liturgico aveva attinto ragioni vitali; l'abate Herwegen assenti pensosamente. Finché le azioni liturgiche sono "celebrate" solo oggettivamente e i testi semplicemente sbrigati con una lettura, tutto va bene, poiché non si tratta di compimento di atto religioso. Ma appena all'azione si unisce la serietà della preghiera, si manifesta ciò che non può più essere attuato in modo vivo».³

In questa prospettiva, tutti siamo debitori a Romano Guardini; debitori oggi, debitori delle dense energie racchiuse nei suoi libri e per quanto riguarda la liturgia, certamente non ancora del tutto esaurite. Il mio contributo, allora, vuole essere un apporto per rileggere quanto Guardini abbia approfondito circa l'azione liturgica, la forza delle sue idee che, presenti nel movimento liturgico pre-conciliare, attendono di muovere questo periodo post-conciliare. Sarà un frammento che a suo modo solleciterà ad andare fiduciosamente nel solco del movimento liturgico per ridargli vigore ed entusiasmo.

Dividerò la mia esposizione in quattro momenti. Il primo e il secondo momento, più consistenti, in quanto ritroviamo le basi e le idee essenziali del pensiero guardiniano. Il terzo e il quarto tempo ci serviranno per meglio cogliere i contributi successivi di Guardini e le maturazioni del suo pensiero liturgico.

Nel primo momento conosceremo il periodo culturale in cui si è formato Guardini, periodo che ha influenzato in profondità il suo pensiero e ha singolarmente influenzato il suo primo contributo al movimento liturgico. Questo contributo che data del 1918, conosciuto sotto il titolo *Lo spirito della liturgia*,⁴ occuperà l'attenzione nel secondo momento della nostra ricerca. Lo ritengo un libro fondamentale, senza mezze misure, e ancora attuale per le sue intuizioni.

Ci situerà nel terzo momento un contributo di natura anche filosofica, che ha occupato per un lungo periodo di anni l'attenzione di Guardini e che ha visto la luce nel 1958:

³ Lettera su «L'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica», in «Humanitas» 20(1965), p. 88.

⁴ Tit. orig. *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 1919. Per l'ed. it.: Morcelliana, Brescia 1980.

La funzione della sensibilità nella coscienza religiosa,⁵ contributo quindi emerso dopo il I congresso internazionale di Assisi (1956), che aveva rilanciato l'interesse per la questione liturgica, e prima che la riforma conciliare trovasse la sua teorizzazione nei dettati della Costituzione liturgica.

Infine, nel quarto momento, scopriremo come un operaio della prima ora sia stato capace di illuminare il tempo della attuazione liturgica conciliare con la singolare lettera su «L'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica» (1964).⁶ Con questo metodo di lettura allo stesso tempo diacronico e sincronico potremo raccogliere gli assi portanti del pensiero guardiniano, anche se saremo obbligati a tralasciare contributi importanti come quello sulla «Formazione liturgica»,⁷ «La Messa»,⁸ «La preghiera personale, liturgica e popolare»,⁹ «La mistagogia»,¹⁰ quale portico per entrare nel mistero.

1. Romano Guardini e il pensiero teologico culturale del tempo della sua formazione

Guardini e il suo tempo

Ricordare Guardini, come sottolinea N. Engelmann, è ricordare un'epoca.¹¹ Per il presente studio è utile soffermarsi al solo periodo degli inizi del movimento liturgico tedesco, periodo che coincide con la pubblicazione di *Vom Geist der Liturgie*, testo che diverrà l'oggetto principale delle nostre

⁵ Tit. orig. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958. Per l'ed. it.: G. SOMMAVILLA (a cura di), *Scritti filosofici*, II, Milano 1964, pp. 135-190.

⁶ Cf. la nota 3.

⁷ Tit. orig. *Liturgische Bildung. Versuche*, Mainz 1923.

⁸ Tit. orig. *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, 2 voll., Mainz 1956; tr. it. *Il testamento di Gesù*, Milano 1950.

⁹ Tit. orig. *Vorschule des Betens*, Zürich 1956; tr. it. *Introduzione alla preghiera*, Brescia 1979.

¹⁰ Il contributo sulla predicazione mistagogica, in A. KRIGHÄSSNER, *Unser Gottesdienst*, Freiburg i.Br. 1960, pp. 313-322, è stato rimesso in valore in «La Maison Dieu» 158(1982), pp. 137-147.

¹¹ Cf. H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Romano Guardini*, Paris 1966, p. 13.

riflessioni.¹² I motivi della considerevole importanza che viene data alla liturgia nella Germania dopo la prima guerra mondiale, vanno ricercati oltre che nei fermenti propri dell'ambiente monastico benedettino,¹³ nella ripresa, quasi riscoperta, di cosa può significare «essere Chiesa».¹⁴

La concezione paolina di *corpo mistico di Cristo* viene sempre più compresa nel senso di comunità di persone che nel senso di organismo. Persone che, nella libertà propria a ciascuno, vivono la realtà misteriosa di comunione senza essere private dell'iniziativa personale, così da far beneficiare tutto l'insieme.¹⁵ In realtà in questa visione si vuole armonizzare e salvaguardare la dimensione divina e umana del messaggio cristiano.

Per comprendere adeguatamente questo processo è utile riferirsi alle due correnti dominanti nel pensiero del tempo:

¹² Per questo periodo è utile riferirsi allo studio di O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Roma 1961. Inoltre le classiche *Introduzioni* di R.D'HARCOURT, *Le mouvement liturgique dans l'Allemagne d'après guerre* et R. GUARDINI, in R. GUARDINI, *L'Esprit de la liturgie*, Paris 1929, pp. 3-94; M. BENDISCIOLI, *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, Brescia ²1935, pp. XXI-LV; Bendiscioli riprendendo il tema di questa introduzione ne ha allargato i contenuti in *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in *Miscellanea C. Figini*, Venegono Inf. 1964, pp. 489-506; G. RIVA, *Romano Guardini e il suo tempo*, in «La scuola cattolica» 97(1969), pp. 378-413, oltre a situare Guardini nel suo tempo, presenta una panoramica dell'attività di pensatore dello stesso. Infine il denso e documentato cap. di B. NEUNHEUSER, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, in *Anamnesis I. La liturgia, momento nella storia della salvezza*, (a cura di S. Marsili), Torino 1974, cit. in seguito con *Anamnesis*. Ultimamente è apparsa una nota di S. MAGGIANI, *Rileggere Romano Guardini. L'importanza del pensiero liturgico guardiniano per un rilancio del «Movimento liturgico»*, in «Rivista Liturgica» 74(1987), pp. 375-386.

¹³ Cf. O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, cit., pp. 120-137; l'art. di B. NEUNHEUSER, in *Anamnesis*, cit., p. 16ss.

¹⁴ È doveroso ricordare anche l'impulso di Pio X e i suoi vasti programmi di riforma; cf. E. CATTANEO, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, Roma ²1969, pp. 410-416, rielaborato in *Il culto cristiano in occidente*, Roma ²1984, p. 487ss.

¹⁵ Per questa sintesi ci siamo serviti in particolare dello studio di F.X. ARNOLD, *Pour une Théologie de l'Apostolat. Principes et histoire*, Tournai 1961. L'opera apparsa nell'originale tedesco con il titolo *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, presso la casa ed. Herder nel 1949, resta ancora un sicuro punto di riferimento per l'attualità della problematica, anche se si presenta oggi ai nostri occhi con sfumature e connotazioni ovviamente differenti. Cf. anche O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, cit., pp. 93-119, e H. FRIES, *Mutamenti della immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium Salutis*, IV/1, Brescia 1972, pp. 267-346, con ricca bibliografia.

la visione *antropocentrica* già al centro degli interessi della *Aufklärung* e quella *teocratica*, nata come reazione nel periodo romantico.

Aufklärung ed ecclesiologia

L'*Aufklärung* aveva trovato il suo apogeo di razionalizzazione in Emmanuel Kant. Egli ha influenzato con il suo «sapere aude» non solo la filosofia, ma ogni settore della vita sociale, ivi compreso il campo religioso.¹⁶ La preoccupazione dell'*Aufklärung* è di liberare l'uomo dal suo stato colpevole di minorità, riprendere coraggio nell'uso della propria ragione e fiducia nella forza critica della medesima, rifiutare ogni superstizione, valorizzare al massimo l'esperienza riferendosi alla libertà e alla virtù e in un desiderio di fraternità universale impegnarsi per la felicità di tutti gli uomini.¹⁷ Nei confronti di Dio non esistono doveri particolari, perché Dio non può ricevere nulla da noi, né noi possiamo agire o fare pressioni su di lui o per lui: al di fuori di una vita onesta agire per piacere a Dio «è pura follia religiosa e falso servizio di Dio».¹⁸ Lo sforzo morale prende il sopravvento sul mistero. Ne deriva una particolare comprensione della Chiesa essenzialmente basata sull'assillo di educare gli uomini alla ragione e alla virtù. E questa educazione è riservata istituzionalmente al clero:

«Il chierico è propriamente il titolare e soggetto dell'agire ecclesiale, "il membro in senso pieno", che si contrappone al popolo ecclesiale, ridotto alla funzione di mero ricettore, e ciò anche nel caso in cui venga qualificato soltanto come servitore della religione, come maestro. In queste condizioni si giunge pure ad una forma estrema di istituzionalizzazione, di ministerializzazione e alla conseguente riduzione dell'attività dello Spirito».¹⁹

¹⁶ Per una visione generale del periodo cf. I.-J. ROGIER, *Le siècle des lumières et la Révolution (1715-1800)*, in *Nouvelle histoire de l'Eglise*, IV, Paris 1966, in part. il cap. V, L'«*Aufklärung*» catholique, pp. 137-161, e inoltre G. SCHWAIGER, L'«*Aufklärung*». La grande diffusion des connaissances au siècle des lumières envisagée du point de vue catholique, in «*Concilium*» (ed. franc.) 27(1967), pp. 79-94.

¹⁷ Cf. la definizione che lo stesso Kant ha dato della *Aufklärung*, riportata da G. SCHWAIGER, L'«*Aufklärung*», cit., pp. 81-82. Tuttavia è necessario avere sempre presente il fenomeno di entropia dei concetti: il lento corrompersi dall'origine alla divulgazione.

¹⁸ È la sintesi del pensiero *antilatreatico* di KANT descritto in *La religione entro i confini della ragion pura* (1793).

¹⁹ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa*, cit., pp. 319-320.

Le idee dell'*Aufklärung* condizioneranno più o meno apertamente anche il periodo che segue l'illuminismo vero e proprio e nonostante il sorgere e lo svilupparsi del romanticismo, pur con venature diverse, saranno presenti fino al ventesimo secolo.

Romanticismo e nuova ecclesiologia

Il movimento romantico segna un periodo di «urto» nei confronti del razionalismo e dell'illuminismo. Lo sforzo dei «romantici» è di ritrovare la potenza spirituale che soggiace al Medioevo e che, dimenticata o discredita, doveva ritornare ad animare la coscienza dell'uomo. L'amore per la storia e per la tradizione, il gusto dell'interiorità e del sentimento, i valori di ogni popolo e comunità sono vivamente riconsiderati e su questi si vuole costruire in profondità e organicamente la vita sociale.

Le ripercussioni di questo movimento sull'esperienza religiosa non saranno univoche. Da una parte, nel processo di interiorizzazione, il fatto religioso viene a dipendere unicamente ed esclusivamente da Dio. La volontà divina è l'unico valore sul quale si basa la vita religiosa e morale della persona, la quale non arriva più a percepire come necessaria la mediazione della Chiesa. Dall'altra, il culto è visto come principio vitale e interiore altamente importante per formare i fedeli in una società organica e ben compaginata. È l'accento di Johan Michael Sailer (1751-1832) che è «una personalità tipica di transizione tra l'illuminismo e il romanticismo cattolico»²⁰ e aprirà la strada a Johan Adam Möhler (1796-1838), la cui influenza ecclesiologica, come di tutta la scuola di Tubinga, cui egli appartiene, «getterà lentamente, ma profondamente, le premesse di una rinascita liturgica, che sarà molto lenta, ma altrettanto più solida e robusta».²¹

²⁰ R. AUBERT, *La geografia ecclesiologica del XIX secolo*, in J. DANIELOU-H. VORGRIMLER (edd.), *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, Roma 1964, p. 72. Cf. anche J.R. GEISELMANN, *Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX*, in *Sentire Ecclesiam*, cit., pp. 121-200, art. consacrato interamente al pensiero del Sailer.

²¹ O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, cit., p. 107. Per quanto riguarda l'ecclesiologia del Möhler cf. J.R. GEISELMANN, *Il mutamento della coscienza della Chiesa e della ecclesialità nella teologia di Giovanni Adamo Möhler*, in *Sentire Ecclesiam*, cit., pp. 221-459; una densa sintesi delle differenti tappe del pensiero di Möhler, con ricca documentazione.

Möhler, nella sua elaborazione ecclesiologica, superando approcci esteriori o morali o sociologici, presenta la Chiesa come corpo mistico di Cristo, colei che continua la presenza del Figlio di Dio visibilmente sulla terra. Essa è animata dallo Spirito di Cristo ed è questo Spirito che opera la sua unità. Una unità interiore ma ugualmente esterna, organicamente ordinata nei suoi ministeri, fra i quali emerge soprattutto la figura del vescovo. Möhler, sollecitato dal romanticismo, impregnato di patristica, ridonava alla Chiesa la sua immagine genuina e feconda.²²

Nel periodo successivo M.-J. Scheeben (1835-1888), professore di dogmatica nel seminario maggiore di Colonia dal 1860, continua a rafforzare le idee ecclesiologico-patristiche del Möhler, anche quando quest'ultimo viene dimenticato. L'ecclesiologia dello Scheeben, fondata sul mistero dell'incarnazione redentrice, prospetta una Chiesa che tramite la fede e i sacramenti dona al cristiano la possibilità di partecipare della natura divina, diventando nello stesso tempo membro del corpo di Cristo Signore. Tuttavia, «di fronte alla corrente neo-scolastica e ultramontana, le cui produzioni raramente presentano il valore teologico e la ricchezza spirituale dell'opera di Scheeben, non si trovano più gli eredi diretti del Sailer e del Möhler — poiché le loro prospettive appaiono troppo mistiche a una generazione

²² È utile ricordare brevemente come altre correnti di pensiero sono attivamente presenti alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX, e che a loro modo influiscono sulla concezione della Chiesa. L'*ultramontanismo*: particolarmente vivo in Francia (a cui è legato il nome di J. de Maistre e di J. de la Mennais e dell'iniziatore del movimento liturgico dom P. Guéranger), insisteva sulla centralità del papato quale forza morale e di unità e di libertà per tutta la Chiesa e vedrà consacrate le sue idee nel Concilio Vaticano I con la dichiarazione dell'infallibilità pontificia. Cf. R. AUBERT, *Vatican I* (Histoires des conciles oecuméniques, 12), Paris 1964; di particolare interesse l'ampio panorama del mondo e della Chiesa prima del Concilio che l'autore presenta quale introduzione al suo studio. La teologia romana della *neoscolastica*, pensando di aver trovato nel deposito della *scolastica* la insuperabilità della dottrina, confutava e condannava alla sua luce i movimenti di pensiero, primo fra tutti il *Modernismo*, così che aiutava a formare l'idea di una Chiesa apologeticamente perfetta, chiusa nelle difese dei suoi privilegi e in lotta contro lo spirito del tempo. Cf. E. POULAT, *L'Eglise romaine le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique*, in «Archives de sciences sociales des Religions» 37(1974), pp. 5-21: l'autore, partendo da uno studio di P. THIBAUT, *L'origine et le sens de la restauration du thomisme au XIX siècle*, Québec 1972, fa una lettura socio-politica della rinascita tomista che può aiutare a meglio situare il fenomeno e a rilevarne le molteplici implicazioni al di là del puro fatto teologico.

sempre più dominata dal positivismo — ma le posizioni storicistiche della scuola di Monaco, rappresentata da Döllinger (1799-1890) e dai suoi numerosi discepoli».²³

Nella Germania cattolica la ecclesiologia torna a conoscere una nuova crisi che, però, non sarà né lunga né irreparabile. Di fatto dopo la prima guerra mondiale si assiste, più che mai, al tentativo di armonizzare il meglio delle tendenze illuministe e romantiche. La vita cristiana è considerata fondamentalmente quale cooperazione della grazia divina con la libertà umana; il senso del mistero viene vissuto nella libertà personale e nella dimensione comunitaria; si cerca l'equilibrio dello spazio riservato a Dio che viene incontro all'uomo e della risposta dell'uomo a Dio.

È evidente che da questa concezione prende corpo un altro modo di vedere e di essere Chiesa. Non più e soltanto una struttura esteriore in cui la gerarchia attira l'attenzione e costituisce di fatto agli occhi dei fedeli l'*organizzazione-Chiesa*, ma una realtà di cui, non esauendosi nell'umano, lo stesso fedele fa interamente parte: «noi siamo Chiesa». Questa nuova coscienza, sintetizzata nella celebre frase di Guardini: «il risveglio della Chiesa nelle anime», quando è acquisita suscita fermento ed entusiasmo. In realtà, nel cuore di essere-Chiesa si scopre la dimensione sacramentale e la sua manifestazione liturgica.

Così si spiega come la riscoperta ecclesiale arricchisce il movimento liturgico e il movimento liturgico stimola la riscoperta ecclesiale.

L'inizio del movimento liturgico tedesco

L'ambiente monastico di Maria Laach, sensibilizzato alle realtà liturgico-ecclesiali già negli anni che precedono la prima guerra mondiale, diventa al termine della medesima il luogo dove il «movimento liturgico» riceverà un nuovo impulso e dinamismo. In questo luogo R. Guardini trova nell'abate Ildefonso Herwegen (1874-1946) l'uomo di fine sensibilità che, cogliendo con intuito il momento opportuno,

²³ R. AUBERT, *Geografia ecclesiologica*, cit., pp. 102-103.

coadiuvato dai suoi monaci K. Molberg e O. Casel, risponde adeguatamente ideando e iniziando nell'anno 1918 tre collane: *Ecclesia Orans*, *Liturgiegeschichtliche Quellen* e *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, la prima a carattere prevalentemente pastorale, le altre due con intendimenti più scientifici.²⁴ *Lo spirito della liturgia* di R. Guardini è il volume che inaugura la *Ecclesia Orans*.

Lo spirito e il fine della collana, si è detto sopra, è quello pastorale. Il pubblico che vuole raggiungere, oltre il clero e il mondo universitario, così caro a Guardini, e già attivamente presente nelle celebrazioni liturgiche di Maria Laach, è il laicato colto, preparato in un certo senso per ricevere idee teologiche più elaborate così da poter penetrare i contenuti, i gesti, i testi della liturgia.²⁵

Il «movimento tedesco» inizia, in questo modo, il suo densissimo lavoro di fermento e dom Botte, nei suoi ricordi, può dire: «La pointe de la recherche en matière de liturgie se situe désormais en Allemagne».²⁶

2. Lo spirito della liturgia

«In questi giorni ho più che mai compreso che vi sono due specie di conoscenza; di queste, l'una conduce a immergersi nell'oggetto e nel suo contesto, per cui l'uomo che vuol conoscere cerca di penetrarlo,

²⁴ Cf. B. NEUNHEUSER, in *Anamnesis*, p. 22.

²⁵ Questa scelta di orientamento si rivela, a distanza di tempo, realistica e concreta. Crediamo che l'ideologia del rinnovamento liturgico sia intrinsecamente, anche ai nostri giorni, elitaria, e se è vero che l'azione pastorale si sforza di raggiungere il più vasto pubblico possibile, resta non di meno vero che in concreto i risultati sono percepibili in una cerchia assai selezionata. In realtà la preoccupazione di formare alcuni uomini in particolare che, in un modo o nell'altro, avrebbero animato vasti strati di popolazione è in sé una opzione qualitativa. Questa problematica, allargata a tutto il «movimento liturgico», è stata discussa nell'art. di E. POULAT-J.Y. HAMELINE, *De l'échec ou du succès d'une «Restauration catholique»*, in «La maison Dieu» 122(1975), p. 103ss.

²⁶ *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Tournai 1973, p. 42. E in questo «movimento tedesco» così K. Rahner caratterizza la presenza di Guardini: «Se la Chiesa tedesca ha contribuito con apporto decisivo, accanto alle chiese dell'Europa occidentale a quella breccia che aprì l'accesso a una liturgia viva, ricca di nuovo rigoglio (e solo queste chiese lo hanno compiuto), liturgia che nel Concilio è divenuta il compito assunto solennemente dalla chiesa gerarchica in tutto il mondo, certo questo è dovuto nella maniera più originaria e primaria a Romano Guardini»: «Humanitas» 20(1965), pp. 392-393.

di vivere in lui; l'altra, al contrario, raduna le cose, le decompone, le ordina in caselle, ne acquista padronanza e possesso, le domina».²⁷

È il primo tipo di conoscenza descritta da Guardini, in una di quelle preziose e premonitrici lettere che scrisse dal 1923 al 1926, è lo stesso sguardo che penetra verso l'intimo e l'essenziale (sguardo che l'Autore rileverà poi nella persona di Socrate, nel suo studio sul *Fedone*²⁸), che percorre *Lo spirito della liturgia*. La preoccupazione dell'Autore è di mettere a confronto tutta una serie di obiezioni che generalmente venivano riferite alla liturgia, per confutarle con ciò che è profondamente la vita liturgica, così da avvicinare l'uomo contemporaneo alla comprensione di una realtà vitale per la Chiesa.²⁹

Ecclesiologia e adorazione

I sette capitoli di cui è composta l'opera si basano essenzialmente su due pilastri che richiamano obbligatoriamente la problematica teologica del periodo storico in cui sono stati scritti. Primo pilastro, la concezione di Chiesa come una vera comunità vivente:

«(La Chiesa) è costituita da credenti; ma è qualcosa di più che la loro mera somma, nutrita dalle stesse convinzioni e abbracciata dagli stessi ordinamenti. I fedeli sono piuttosto stretti insieme da un reale principio comune di vita. Questa vita comune è il Cristo vivente: la sua vita è la nostra vita; noi siamo "incorporati" in lui,

²⁷ R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1959, p. 52. È utile, al riguardo, la messa a punto di H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, Paris 1971, pp. 28-31, riguardante la relazione del soggetto e dell'oggetto e il primato di questo ultimo nel pensiero di Guardini.

²⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, cit., p. 32.

²⁹ Guardini così descriveva i suoi contemporanei nella lettera già citata inviata nel 1964 a mons. J. Wagner: «L'uomo tipico del diciannovesimo secolo, a mio giudizio, non è più stato capace di compiere questo atto [di culto o liturgico] e lo ha ignorato. Il comportamento religioso per lui era un fatto semplicemente interiore e individuale, che poi in "liturgia" assumeva anche il carattere di un cerimoniale pubblico e ufficiale. Con ciò il senso dell'azione liturgica era perduto: il fedele non compiva un atto propriamente liturgico, bensì un atto interiore e privato, circondato dal cerimoniale e non di rado accompagnato dalla sensazione che quel cerimoniale gli era causa di disturbo. Da questo punto di vista gli sforzi di coloro che si interessavano di liturgia dovevano apparire come singolarità di esteti mancanti di serietà cristiana»: «Humanitas» 20(1965), p. 85.

siamo il “suo corpo”, “*corpus Christi mysticum*”. Vi è una potenza reale che domina questa grande unità di vita, che incorpora in sé il singolo, lo fa partecipe della vita comune, ce lo mantiene: lo “Spirito di Cristo, lo Spirito santo”». ³⁰

Il secondo pilastro, potremmo definirlo come antikantiano e si basa sulla concezione latreutica della liturgia in contrasto con chi la considerava un mezzo per arrivare alla virtù:

«Nella liturgia il logos ha la preminenza che gli spetta sulla volontà...; di qui l'apparente suo abbandono totale alla contemplazione, adorazione, esaltazione della verità divina...; di qui la sua scarsa preoccupazione di “educare” immediatamente e di insegnare la virtù». ³¹

Queste due idee fondamentali si trovano sintetizzate già nelle prime pagine del primo capitolo che è consacrato a *La preghiera liturgica* in generale:

«La liturgia è il culto ufficiale e pubblico della Chiesa e viene praticato e diretto da ministri da essa scelti e incaricati appositamente di ciò, i sacerdoti. Di conseguenza il suo scopo precipuo non è quello di edificare religiosamente la singola persona, al contrario, Dio deve essere venerato dall'unità sociale religiosa come tale, e questa deve essere in tale venerazione e per tale venerazione “edificata”». ³²

Assi principali del saggio

Guardini, pur tenendo alla base le idee fondamentali sopra esposte, sviluppa il suo insegnamento liturgico servendosi di tre principi o assi principali.

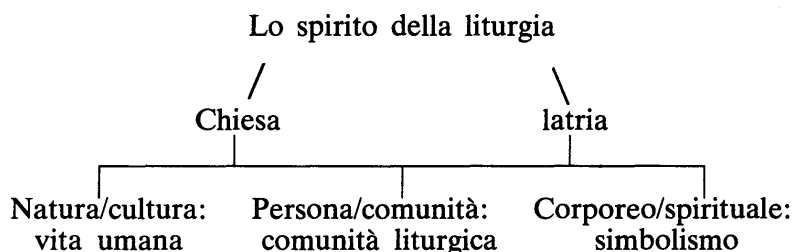
Il primo comporta la relazione fra *natura* e *cultura*. Il secondo principio, richiamando l'ecclesiologia di base di tutto il libro, è l'esplicitazione della necessaria armonia tra la *persona* e la *comunità*. Il terzo, infine, si basa sulle componenti del simbolismo: il *corporeo* e lo *spirituale*.

³⁰ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia ²1935, pp. 39-50; in seguito verrà citato con SL.

³¹ SL, pp. 190-191; cf. anche i capitoli V e VI.

³² SL, p. 8.

Possiamo così delineare la struttura:



Osservando lo schema appare chiaro un aspetto della struttura dell'*opposizione polare* (Gegensatz) messa in atto dall'Autore. Del resto lo stesso Guardini scriveva nel 1925:

«I miei saggi sulla filosofia e la teologia di s. Bonaventura..., poi gli scritti *Lo spirito della liturgia*, *Il senso della Chiesa* e la *Formazione liturgica*; infine tutta una serie di informazioni minori... hanno come propria direzione e misura l'idea degli opposti».³³

Senza dilungarsi su questa concezione filosofica dell'Autore, pensiamo di riportare la sintesi che ne dà Sommariva:

«In altre parole "Gegensatz" (= opposto) è nel Guardini un "traslato" su piano ontologico di realtà fisica comune. Indica cioè realtà ontologiche o metafisiche che stanno le une "contro" o "di contro" alle altre, analogamente a come nell'esperienza fisica comune si vedono le cose che stanno le une contro o di fronte alle altre. Egualmente il suo più frequente sinonimo "*Polarität*" (polarità) e "*Pol-Gegenpol*" (polocontropolo) è un evidente traslato dalla fisica scientifica, dove due centri di forma in tensione reciproca dentro un campo energetico comune si chiamano "poli".

Essi si oppongono ma non si eliminano, anzi, si integrano in un unico campo. I due traslati passano così ad indicare ontologicamente due realtà opposte ma non contraddittorie, bensì unite e integranti».³⁴

³³ *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in *Scritti filosofici*, I, cit., p. 135.

³⁴ *La filosofia di Romano Guardini*, in *Scritti filosofici*, I, cit., pp. 16 e 19. Cf. anche lo sviluppo di questo pensiero nelle pp. 19-121 e la sintesi di A. BABOLIN, in *Enciclopedia Filosofica*, III, Firenze 1969, col. 392-393.

Con queste precisazioni possiamo riprendere, nel particolare, il contenuto dei tre principi.

Vita umana e liturgia

Guardini, considerando la natura e la cultura come le «due potenze fondamentali della vita umana»,³⁵ le descrive con una terminologia e con contenuti non perfettamente esatti e piuttosto fluidi. In realtà del concetto di *natura* non dà una vera e propria definizione, ma ne sviluppa una concezione piuttosto empirica e rudimentale. Intende per *natura* ciò che di più «spontaneo» può esistere, l'uomo e il cosmo nei loro aspetti positivi e negativi «primari». Per *cultura* intende «il complesso di ciò che di buono o di significativo l'umanità ci ha procurato, creando e trasformando, ordinando: la scienza, le opere di arte, le istituzioni sociali, ecc.». ³⁶

Ora, secondo Guardini, la preminenza data a certi sentimenti influenzati o no da una determinata verità di fede, o la freddezza dei formulari e dei riti che sembra far scomparire la problematica dell'uomo e il suo sentimento, cade quando si considera dovutamente che la stessa liturgia è un fine prodotto del sano equilibrio fra natura e cultura. L'Autore commenta:

«Il difetto di una ricca e nobile formazione culturale condannerebbe la vita religiosa all'irrigidimento e alla grettezza; se essa perdesse il fondo di una sana natura dovrebbe cadere nella sdolcinatura, nell'insincerità, nell'innaturalità... Le due cose unite, il difetto di vigore naturale e la mancanza di schietta cultura, costituiscono ciò che si deve chiamare "barbarie", la perfetta antitesi di quella "scientia vocis" che si manifesta nella preghiera liturgica e dalla stessa liturgia è celebrata come il grande privilegio del santo Spirito creatore». ³⁷

Comunità liturgica

Il grande rispetto per la persona, che troverà eco nel libro

³⁵ SL, p. 35.

³⁶ SL, p. 37.

³⁷ SL, pp. 40-41.

considerato come il più importante del Guardini: *Mondo e persona* (1939)³⁸ e nelle altrettanto importanti conferenze tenute a Berlino durante la guerra e apparse nel 1948 sotto il titolo *Libertà, grazia e destino*,³⁹ è già presente nel nostro Autore quando si accinge a rimettere in piena luce il ruolo e il senso della *comunità liturgica*. Ne nasce il secondo principio che illustra l'armonica convivenza della persona e della comunità.

Quest'ultima è concepita nel senso più vasto di Chiesa; diremmo con un termine tecnico: la *comunione dei santi*.

«Solo, la nota dell'universalità non esaurisce ancora il concetto della comunità liturgica. *Il soggetto che compie l'azione liturgica della preghiera*, non è la semplice somma complessiva di tutti i singoli partecipi della stessa fede. È la totalità dei fedeli, ma in quanto la loro unità ha un valore autonomo, prescindendo dalla quantità dei credenti che la formano: la Chiesa».⁴⁰

In questo «spazio» la persona trova il suo posto e il suo «spazio» che deve vivere in uno spirito di responsabilità tutta personale:

«Nel rapporto liturgico, il singolo fa esperienza della comunità ecclesiastica. Il credente — qualora voglia celebrare con partecipazione viva l'azione liturgica — deve rendersi consapevole che egli, come membro della Chiesa, e la Chiesa in lui, prega e agisce; deve sentirsi con tutti gli altri fedeli una cosa sola in questa unità superiore e con essi voler formare una sola cosa».⁴¹

Guardini si rende perfettamente conto della difficoltà che comporta questa «osmosi» e, prendendo come modello due tipici atteggiamenti antitetici, l'individualista e il socievole estroverso per natura, mostra la migliore attitudine da assumere, suggerita dalla stessa liturgia, per conciliare le due tipologie:

³⁸ L'ed. italiana in *Scritti filosofici*, cit., pp. 1-135; apre il vol. II.

³⁹ Ed. it., Morcelliana, Brescia 1956.

⁴⁰ SL, p. 48. Per sentire l'attualità e la freschezza della concezione guardiniana, al di là di una terminologia forse ancora acerba, cf. il fondamentale studio di Y.-M.J. CONGAR, *L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, pp. 231-282.

⁴¹ SL, pp. 50-51; cf. anche pp. 7-9 e 84.

«Se dunque si esige dal temperamento individualistico che esso accetti il sacrificio di stare con gli altri, così al temperamento socievole si chiede che si adatti al contenuto riserbo di questa vita collettiva veramente distinta. Mentre i primi debbono apprendere a frequentare gli uomini e a riconoscere che essi sono soltanto uomini tra uomini, i secondi hanno da imparare a comportarsi in quel modo distinto e contenuto, che si conviene alla casa e alla corte dell'altissima Maestà divina».⁴²

Il simbolismo liturgico

Il terzo principio, il *simbolismo*, nasce dalla necessità di dover rispondere a una serie di obiezioni che nel pensiero di Guardini si possono ridurre all'interrogativo: in che modo il corporeo e il materiale possono rivelarci lo spirituale. L'Autore così risponde:

«Un simbolo sorge quando qualcosa d'interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo, non quando qualche realtà spirituale è arbitrariamente collegata dall'esteriore corrispondenza a qualcosa di materiale, come ad esempio "la giustizia" alla figura della bilancia. Ciò che è interiore deve piuttosto tradursi nell'oggetto esteriore vitalmente, con intima necessità».⁴³

Più vicino a una ispirazione junghiana che agostiniana e soprattutto alla scuola fenomenologica, Guardini porta alcuni esempi di come la *forza simbolica* si traduce in atteggiamenti, gesti, oggetti, ecc.; mette in guardia dal pericolo dello *spiritualismo* (il corporeo non ha importanza) e dal *monadismo* di tipo leibniziano,⁴⁴ per concludere:

«Chi partecipa con vera dedizione alla liturgia, può sperimentare che in genere il materiale, movimento e azione corporea, possiede effettivamente un grande significato. Esso ha grandi possibilità di suscitare impressioni, suggerire conoscenze, intensificare l'esperienza religiosa, rendere una verità più efficace e convincente della semplice parola. Possiede esso, quindi, anche un'efficacia liberatrice, in quanto permette alla vita interiore un'espressione più adeguata di quel che lo possa la semplice parola».⁴⁵

⁴² SL, p. 62.

⁴³ SL, pp. 100-101.

⁴⁴ Per i rapporti del pensiero guardiniano con la *fenomenologia* cf. G. SOMMAVILLA, in *Scritti filosofici*, I, cit., pp. 9-14.

⁴⁵ SL, pp. 107-108.

Conclusione

Nei contenuti di fondo, nelle linee maestre, nei dettagli, Guardini è preoccupato di far gustare la liturgia ai suoi lettori. Non una osservazione negativa, piuttosto difensivo e sempre apologetico, nonostante tutto, mai polemico.⁴⁶ Se si cerca di andare oltre il linguaggio che rischia qualche volta di rendere più difficile e lontano il pensiero dell'Autore, *Lo spirito della liturgia* è un testo di intuizioni singolari. Mi riferisco, per esempio, alla notevole considerazione in cui Guardini tiene tutta l'*azione* liturgica, diremmo oggi la *ritualizzazione*, che come mezzo *dinamico* serve a stabilire il legame fra l'occulto e le cose note, e, in quanto tale, può salvare in un tempo, in uno spazio e in un ordine quasi sempre comune la differenziazione e la configurazione degli attori. Cioè può salvare l'identità personale e l'identità comunitaria: essere se stesso nella Chiesa in preghiera.⁴⁷ Oppure: la liturgia che viene presentata come qualcosa di più che un semplice rito orale, ma che, intuita come rito totale, recupera, pur cautamente, l'orante e gli oranti nella loro totalità, quindi anche il corporeo e il materiale.⁴⁸ O la messa a punto del problema così delicato della *bellezza* in liturgia; bellezza che lontano dall'estetismo, possa esprimere poeticamente la fede e la salvezza.⁴⁹

Ma l'intuizione guardiniana diventa particolare e vorrei aggiungere coraggiosa per il suo tempo, quando considera *La liturgia come gioco* in quel capitolo quinto, che R. d'Harcourt

⁴⁶ K. RAHNER sottolinea l'assenza di polemica in tutta l'opera di Guardini: «Egli ha servito tutti... Questo servizio poi rinuncia, deve anzi quasi di necessità rinunciare alla polemica. È sorprendente costatare quanta poca se ne possa trovare nell'opera di Guardini»: «Humanitas» 20(1965), p. 391.

⁴⁷ Cf. per es. SL, p. 59 e il relativo capitolo.

⁴⁸ Cf. la finale del capitolo IV di SL. Guardini ha sviluppato ulteriormente questa «totalità» della liturgia in scritti successivi; cf. per es. *I santi segni*, Brescia 1980; *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici*, II, cit., pp. 135-190, in particolare il notevolissimo capitolo II, «L'esperienza liturgica e l'Epifania», pp. 157-177, che esamineremo più avanti.

⁴⁹ Cf. il capitolo VI di SL.

definisce il migliore di tutto il libro.⁵⁰ Concetto, questo del «gioco», che, pur nei limiti con cui è espresso da Guardini, ha il pregio di rivendicare il tempo qualitativamente altro dell'agire liturgico da ogni moralismo finalizzato.

3. Corporeità e linguaggio rituale

Il carattere simbolico delle cose

Nel *Diario*, composto postumo e che racchiude appunti e testi dal 1942 al 1964, Guardini confessa più volte di prediligere il colore azzurro intenso, integro, senza cromature di sorta.⁵¹ Questa predilezione, alla luce delle intuizioni poetiche di Goethe, di Mallarmée o di Kandisky, sembra lo specchio della tensione verso l'assoluto (il cielo, l'eternità) che ha caratterizzato la vita intera di Guardini. Tuttavia è singolare come questa ricerca verticale si sia consumata con una aderenza totale al concreto, all'uomo e alla creazione.

Nel suo saggio *Fenomenologia e teoria della religione* del 1958 delinea cinque vie o dimostrazioni indicative, non esaustive, che conducono al «Sacro».⁵² Il primo sentiero è il carattere simbolico delle cose ed è quello che qui a noi interessa più particolarmente, quale esplicito approfondi-

⁵⁰ Cf. la nota nell'*Introduction*, in R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, cit., p. 38. Più recentemente B. NEUNHEUSER, in *L'Osservatore romano*, settembre 1968, testimoniava: «Oggi non possiamo più immaginarci quale influsso teologico-spirituale abbia esercitato sopra di noi in quel tempo il libro del Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Quel libro ci ha dischiuso dimensioni spirituali nuove con tutti i suoi capitoli, ma anzitutto con quello sulla liturgia come ludo (*Liturgie als Spiel*)». Cf. anche il mio contributo: *Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di «gratuità» e di «gioco»*. La proposta di Romano Guardini, in AA. Vv., *Mysterion...*, cit., alla nota 1.

⁵¹ Tit. orig.: *Wahrheit des Den Kens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Zürich 1980; tr. it. *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*. Da annotazioni postume edita a cura di F. MESSERSCHMID, Brescia 1983; cf., p. es., pp. 59, 70, 73.

⁵² Tit. orig.: *Religion und offenbarung*, I, Würzburg 1958; tr. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, II, cit., pp. 191-329. Guardini intende per «sacro»: «ciò davanti a cui il sentimento d'un uomo ben nato risponde con il bisogno d'inchinarsi, e d'inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto terreno», p. 201. Per le cinque vie, cf. R. GAMERRO, *Romano Guardini filosofo della religione*, Milano 1981, pp. 264-275.

mento della dimensione simbolica della liturgia, come è stata già sottolineata, precedentemente.

Guardini pone la domanda essenziale: «Che cosa vedo — vedo con l'occhio e non solo con l'intelletto — quando guardo una cosa?», e risponde:

«Tutte le cose attestano se stesse come direttamente reali ed essenziali; ma fanno subito presentire che non sono ancora l'ultima realtà, bensì punti di passaggio, attraverso cui emerge ciò che è davvero ultimo e autentico: forme espressive che lo manifestano. Questo è il carattere simbolico delle cose. L'occhio esperisce in esse uno strano movimento: qualcosa affiora da dietro esse e sopra esse, ma sempre da esse stesse, là donde lui stesso ha origine. Le cose significano se stesse e più che se stesse. Sono realtà immediate e insieme simboli». ⁵³

Siamo in una tipica lettura patristica e altomedioevale della mediazione simbolica, rivitalizzata nella cultura contemporanea dagli studi di E. Cassirer e di M. Scheler. L'uomo, per questo nascondimento e manifestazione del Sacro, può cogliere «l'Autentico, di cui le cose sono segno, attraverso l'intuizione presente nell'esperienza vissuta, senza la mediazione di un processo logico deduttivo». ⁵⁴

In questa prospettiva, pur all'interno dell'esperienza cristiana rivelata, nel 1927 Guardini dava alle stampe *I santi segni*, un prezioso volumetto che ha nutrito intere generazioni, anche se non ha avuto adeguata influenza nella fase dei lavori della riforma liturgica. ⁵⁵ Nella prefazione dell'Autore già respiriamo quel clima che Guardini affinerà in seguito:

«Nella liturgia non si tratta precipuamente di concetti, bensì di realtà. E non di realtà passate bensì di realtà presenti, che si

⁵³ *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 207.

⁵⁴ R. GAMERRO, *Romano Guardini*, cit., p. 265.

⁵⁵ Tit. orig. *Von heilige zeichen*, Mainz 1927; tr. it. *I santi segni*, Brescia 1954, (a cui mi riferisco), ristampa in *Lo spirito della liturgia*, cit., pp. 123-203. La mancata incidenza del pensiero guardiniano sulla fase operativa del «Consilium» prima, e durante le altre fasi dell'attuazione della riforma liturgica poi, è da studiare attentamente. Non è improbabile che l'attenzione a una rivisitazione storica, per avere delle sequenze rituali semplici e dei testi e dei riti chiari in vista di una celebrazione piena, attiva e comunitaria (*Sacrosanctum Concilium*, 21) abbia fatto dimenticare il problema del rito e della ritualità in tutta la sua completezza; cf. la lettura che ne ha fatto G. ANGELINI, *Il movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi*, in AA. Vv., *Riforma liturgica: tra passato e futuro*, Casale Monf. 1985, pp. 11-29.

ripetono costantemente in noi e per noi; di realtà umane in figura e gesto. E ad esse non ci si avvicina dicendo semplicemente: sono sorte in quel certo tempo e si sono sviluppate così e così. E neppure attribuendo loro qualche occulto significato, bensì cercando di cogliere nella forma corporea l'elemento interiore; nel corpo l'anima, nel processo materiale la recondita forza spirituale».⁵⁶

La sensibilità e la conoscenza

Per meglio delineare questo approccio alla realtà simbolica della liturgia Guardini, dopo una prima edizione del 1950, rielabora i tre capitoli del saggio *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, pubblicandoli nel 1958.⁵⁷ Il saggio, di respiro filosofico, approfondisce i versetti 19-21 della lettera ai Romani: «Ciò che è conoscibile di Dio è in essi (gli uomini) manifesto, perché Dio lo ha loro manifestato». Questo tipo di conoscenza generale e poi religiosa è illustrata da Guardini con il ricorrere alla *riscoperta dei sensi*.

«La svolta della filosofia, o per meglio dire, dell'atteggiamento gnoseologico, dell'età moderna verso l'epoca che viene, si attua forse con uno spostamento del centro di gravità dal pensare al vedere... La cosa ora importante sarebbe d'affacciarsi sulla realtà, sentire il suo urto, venir colpiti dalle sue forme significative. Ma ciò vuol dire: vedere, sentire, toccare con mano... Le cose devono essere di nuovo vedute, udite, toccate, gustate, afferrate in tutta la loro potenza fenomenica, e solo allora il pensiero potrà inserirsi, un pensiero appunto rigenerato che obbedisce alla realtà e assume in sé tutto ciò che in essa appare... Da questo punto di vista l'antico motto: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" riacquisterà il suo vero valore».⁵⁸

In una riflessione successiva Guardini illustra il tipo di esperienza religiosa ricavabile dai testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Le epifanie di Dio, dall'origine alla pienezza in Cristo,

«si riferiscono a Colui che non solo è onnipresente e onnioperante, ma agente espressamente in ogni punto particolare come fattore di storia. E questo Dio rende l'uomo certo di tale sua presenza non

⁵⁶ *I santi segni*, cit., p. 7-8.

⁵⁷ Tit. orig. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Drei Versuche*, Würzburg 1958; tr. it. *La funzione della sensibilità*, cit.

⁵⁸ Ivi, pp. 154-155.

solo con dottrine, ma anche con questa continua sua autotestimonianza. Sempre e ovunque, nell'insegnamento come nel culto, nei grandi adempimenti storici come nella guida dei destini individuali — da non dimenticare gli aspetti e fenomeni della natura nelle loro varietà — Dio si rende al credente manifesto: ai suoi occhi, orecchi, mani, alla sua intera sensitività umana».⁵⁹

La liturgia come epifania

L'esperienza propria del N. T. continua in qualche modo nella liturgia. Guardini lega questa continuità alla logica dell'incarnazione:

«L'uomo cerca nella liturgia, consapevolmente o meno, l'epifania, l'apparire luminoso della realtà sacra nell'azione liturgica, l'apparire sonoro dell'eterna parola nel discorso e nel canto; la presenza di un sacro Spirito nella corporeità delle cose tangibili. Non intendiamo dire con ciò nulla di fantastico, di eccentrico o di miracolistico, ma anzi qualcosa di affatto "normale": normale ben si intende nell'ordine della grazia che però è l'ordine dell'incarnazione».⁶⁰

Siamo di fronte alla lezione caseliana, circa la presenza di Cristo, dei suoi eventi nella celebrazione dei misteri.⁶¹ Lezione che passerà nella enciclica «*Mediator Dei*» di papa Pio XII e quindi nella Costituzione sulla liturgia «*Sacrosanctum Concilium*», n. 7.⁶² Guardini tuttavia sembra essere più radicale, di quella radicalità di cui alcuni pensatori di teologia liturgica di oggi sembrano dare prova.⁶³

⁵⁹ Ivi, p. 160.

⁶⁰ Ivi, p. 166.

⁶¹ «Lei mi chiede ora la differenza fra il mistero di Cristo e il mistero del culto. Il mistero di Cristo è, secondo le letture paoline, Gesù Cristo stesso nella sua realtà totale, cioè la rivelazione di Dio nel suo Figlio incarnato, quella rivelazione che culmina nella morte sacrificale e nella glorificazione del Signore. Il mistero del culto, invece, è la rappresentazione e rinnovazione rituale del mistero di Cristo, in modo che diventa possibile per noi entrare a far parte del mistero di Cristo. Il mistero del culto è pertanto un mezzo con il quale il cristiano vive nel mistero di Cristo»: O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1966, p. 167.

⁶² Cf. la sintesi teologica che ne fa S. Marsili in *Anamnesis*, p. 75ss.

⁶³ Cf. per es. L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Torino 1982; A. SANTANTONI, *Struttura simbolica del linguaggio liturgico*, in T. GOFFI-G. PIANA (a cura di), *Corso di Morale V. Liturgia*, Brescia 1986, p. 89ss. Per un approccio psico-antropologico al problema cf. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, pp. 199-215: il rito quale espressione operante.

«Non si vuole affermare alcuna falsa immediatezza con Dio. Ora come sempre resta valido che egli è invisibile, e quanto qui si va dicendo intende lasciare intatta simile verità. Ma si vuole richiamare di nuovo alla coscienza un fatto fondamentale della nostra vita, largamente dimenticato: che appunto questa nostra vita si effettua nella forma dell'espressione eseguita e concepita. Nell'espressione del corpo si rende visibile l'anima; nell'espressione delle cose la loro condizione di creature. E così anche "il Signore della gloria", quando la sua grazia lo voglia, può far sì che si renda visibile questa "gloria" nel simbolo liturgico, in modo che noi "veniamo illuminati dalla conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo" (2 Cor 1,6).

Ciò può avvenire e qualcosa di ciò anche avviene di fatto sempre. Non possiamo dire nulla di più, ma questo poco lo vogliamo sottolineare come qualcosa di importante e fondamentale».⁶⁴

Formazione e riforma liturgica

All'inizio del saggio, Guardini aveva individuato nell'*occhio*, nell'*orecchio* e nella *mano* gli organi essenziali attraverso i quali il soggetto entra a pieno contatto con la realtà simbolica. Ma rilevava anche come questi non sappiano più «vedere», «udire», «conoscere». Si pone per essi una fase profonda di rieducazione. Ma ancora non sarà tutto. Guardini sottolinea chiaramente che anche la liturgia deve poter adeguatamente esprimere, deve rendere possibile il coinvolgimento di tutto l'uomo, l'uomo intelletto, l'uomo con la sua sensibilità.

Così dall'approfondimento del linguaggio simbolico come mediatore e dall'approfondimento di come il soggetto può fare esperienza del «Sacro», Guardini lancia il duplice imperativo di *riforma liturgica* e di *formazione liturgica*. Penso che in questo acme del saggio Guardini sia di una contemporaneità sconcertante e di un'apertura al futuro, singolare.

«I compiti sono importanti: per la struttura del servizio religioso stesso e per la educazione dei fedeli alla sua partecipazione. È fastidioso, certamente, parlare continuamente di "novità" che devono venire; di nuovi atteggiamenti, di nuovi ordinamenti. Ma nel nostro caso si può realmente parlare di qualcosa di simile, ossia di una svolta che si va operando attraverso tutta la nostra epoca... La dissociazione fra astratta concettualità e sensualistica corporeità

⁶⁴ R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità*, cit., p. 169.

vuole essere superata e l'umano vivente vuole di nuovo riemergere. Ciò costituirà anche una buona condizione previa per il movimento liturgico... Ora la liturgia si fonda sopra le realtà elementari della creazione, dell'incarnazione, della Chiesa, e si rivolge all'uomo redento nel mondo redento. Devono perciò venire riscoperti quegli atti che hanno le funzioni di illuminare queste realtà nel tempo e nello spazio e nelle cose, vale a dire, si deve riscoprire l'elemento epifanico della liturgia. Ma è anche necessario porci, con decisione quanto con prudenza, la questione se le forme concrete della liturgia oggi siano tali che quegli atti possano verificarsi in esse. Noi dobbiamo ancora imparare a guardare, a sentire, a toccare, a trattare con il vivo dell'essere; ma anche a capire quanto la nostra pratica liturgica attuale si è fatta povera di immagini, astratta, decorativa e chiederci in che modo si possa recuperare quella ricchezza d'immagini e quel fascino di azioni che possono condurre l'uomo d'oggi nel mondo della rivelazione in maniera, forse, più viva e più umana delle situazioni o delle esortazioni.

Qui sono i compiti liturgici che ci stanno dinnanzi. Essi devono essere affrontati con riflessività, ma anche con fiducia, senza eccentricità, ma anche con la consapevolezza della loro necessità».⁶⁵

La presenza della «dimensione nascosta»

La riflessione dell'Autore prosegue ponendo, nel terzo saggio, il problema dell'arte sacra quale via sensibile all'esperienza religiosa. Indirettamente è sollevato il problema dello spazio liturgico e dell'arredamento dello stesso. Deve essere chiaro che Guardini tratta dell'arte cristiana avendo di mira soprattutto le immagini, anche se l'architettura è considerata quale immagine che può velare o svelare determinate realtà. Di fatto è messo in luce il compito dell'opera d'arte religiosa:

«Essa deve annunciare: deve preparare la via a quell'immagine sacra che parla al credente dalla memoria della Chiesa. Così, viceversa, deve indicare allo sguardo e al cuore del medesimo credente la via verso Cristo, che conduce al Padre».⁶⁶

In un altro passaggio conclusivo dirà ancora Guardini: «via di devozione e d'amore verso Dio», raggiungendo così, o anticipando a suo modo la lettura del carattere di *transizio-*

⁶⁵ Ivi, pp. 176-177.

⁶⁶ Ivi, p. 190.

nalità dello spazio liturgico e dell'arredamento eseguita in questi ultimi anni.⁶⁷

Conclusione

Il contributo di Guardini diventa in questo modo singolarmente completo. È riuscito a cogliere l'orante situato nella sua globalità. Anche il problema dello spazio non è visto in termini di funzionalità ma di esperienzialità, e per ciò stesso dell'ordine del riformabile e dell'adattabile. Il messaggio guardiniano se da una parte ancora una volta seduce per la sua contemporaneità, dall'altra suscita rinnovati interrogativi per il fatto che non sia stato recepito in fase operativa di riforma conciliare. Tuttavia, a riforma liturgica quasi completata e aperta a nuove mete, le istanze di Guardini richiamano fortemente i compiti di cui avvertiamo, sollecitati dalla prassi, l'urgente necessità.

4. La liturgia come azione

Negli scritti liturgici di Romano Guardini si osserva un nucleo centrale originario, già maturo fin dall'inizio, e una singolare progressione di pensiero, che matura contemporaneamente alla ricerca filosofica, dovuta al suo impegno universitario nonché personale. Inizialmente, dando a questo avverbio un valore anche cronologico, l'Autore sente il bisogno e l'importanza di capire o carpire l'essenza della esperienza liturgica, *che cosa è la liturgia, e perché la liturgia*.⁶⁸ La risposta viene enucleata soprattutto col valorizzare la liturgia come *azione*, come *agire rituale* che coinvolge le parole, i concetti, «la ricchezza degli atteggiamenti e degli atti liturgici, i vasi, gli arredi, gli utensili, i paramenti, le opere dell'architettura, della scultura, della pittura, il canto e l'organo».⁶⁹

⁶⁷ Cf. a riguardo S. MAGGIANI, *La Chiesa come luogo della comunità celebrante*, in «Rivista Liturgica» 66(1979), pp. 623-624, part. la nota 16.

⁶⁸ Nel 1917 Guardini scriveva il primo saggio di *Spirito della liturgia* per la rivista pedagogica «Pharus»; cf. SL, p. 3.

⁶⁹ SL, p. 37.

Ma la riflessione su questa realtà vitale e non statica, conduce Guardini alla distinzione, all'interno dell'agire rituale, di parti contingenti e variabili, che necessitano di riforme e cambiamenti, e parti invariabili.⁷⁰

Contemporaneamente, però, si risveglia in lui l'acuto osservatore del costume e lo spirito di pedagogo, così che il rinnovare, il riformare («nuovi atteggiamenti, nuovi ordinamenti»), non può non andare di pari passo con la formazione e l'educazione liturgica.

Con queste conclusioni siamo all'ultima stagione del pensiero guardiniano, che trova una mirabile sintesi nella lettera inviata all'amico mons. Johannes Wagner in occasione del congresso liturgico di Magonza del 1964.⁷¹

L'atto di culto

In un clima di speranza ed effervescenza conciliare, Guardini rilancia nella prima parte della lettera, l'atto di culto o l'atto liturgico quale argomento base da essere considerato attentamente. Egli osserva come l'uomo tipico del diciannovesimo secolo abbia perduto il senso dell'agire liturgico:

«Il fedele non compiva un atto propriamente liturgico, bensì un atto interiore e privato, circondato dal cerimoniale e non di rado accompagnato dalla sensazione che quel cerimoniale gli era causa di disturbo».⁷²

In realtà se si indaga sulla natura dell'atto liturgico, risulta chiara l'osmosi tra atto compiuto dai singoli e dalla comunità, intendendo per comunità la Chiesa in essa presente. Guardini delinea le componenti costitutive di questo atto, dimo-

⁷⁰ Mi sembra singolare questa annotazione stesa a Monaco il 5-2-1961 nel *Diario*, cit., pp. 238-239: «Non è raro che uno si domandi se i salmi non abbiano una funzione troppo ampia nella liturgia, specialmente nel Breviario. Anzitutto perché il loro contenuto è spesso davvero uniforme. E poi perché, quanto più esattamente s'impara a conoscerli, tanto più risulta chiaro che sono appunto veterotestamentari. Forse se ne dovrebbe fare una selezione. E non sarebbe possibile dare più peso nel Breviario al Nuovo Testamento? A me sembra che dovrebbe essere possibile». Almeno in questo Guardini ha avuto una risposta nella nuova *Liturgia Horarum*.

⁷¹ Cf. *Lettera su «L'atto di culto...»*, cit. alla nota 3.

⁷² Ivi, p. 85.

strando una lucidità di cui dobbiamo ancora prendere consapevolezza o stiamo progressivamente capendo i risvolti, e riferendosi al dibattito conciliare, allora in corso, afferma che è necessario andare al di là della «partecipazione, della comunità» e dell'«uso della madre lingua per recuperare il senso della ritualità»:

«In questo atto non vi è solo l'interiorità spirituale, bensì tutto l'uomo, spirito e corpo, e perciò l'azione esterna è essa stessa "preghiera", atto religioso; i tempi, i luoghi e le cose relativi all'azione non sono ornamenti esterni, ma elementi dell'atto complessivo e come tali dovrebbero essere realizzati».⁷³

L'attenzione all'atto liturgico permetterà quell'esperienza religiosa o epifania di cui abbiamo approfondito alcuni aspetti nella terza parte di questa nostra esposizione. Ma è necessario infondere vita all'atto liturgico. Per aiutare a comprendere quest'opera Guardini pone alcuni interrogativi:

«Qual'è la natura della vera azione liturgica, a differenza delle azioni religiose, dell'azione individuale o di quella collettiva della devozione popolare, che si forma liberamente? Come è costituito l'atto liturgico fondamentale? Quali forme assume? Quali errori lo minacciano? Quali richieste pone, relative alla struttura dell'uomo moderno? Che cosa si deve fare, perché egli possa imparare in modo vero e genuino?».⁷⁴

Noi restiamo ancora sorpresi come questo acuto operaio dell'ora prima del movimento liturgico possa avere individuato essenziali canali di ricerca che di fatto stanno tormentando anche quest'ultima fase della riforma conciliare: l'adattamento culturale della liturgia. E ciò che più sorprende è che questi interrogativi non nascono da riflessioni astratte o teoriche, ma dal vivere e dal contemplare: la fundamentalità dell'agire liturgico; per questo li sentiamo così veri e stimolanti, essenziali; forse perenni interrogativi.

Formazione liturgica

Una liturgia quindi dell'ordine della *urgia* e non della

⁷³ Ivi, p. 86.

⁷⁴ Ivi, p. 89.

loghia, in cui «il fare ha precedenza sul dire; o piuttosto, ciò che si dice è ciò che si fa, al punto che l'elemento decisivo non è tanto ciò che si dice, quanto il *modo* in cui lo si dice, l'*atto* del dirlo»,⁷⁵ o come si esprime ancora Guardini:

«Non è necessario quindi dire o pensare in aggiunta: "ciò che significa questo o quello", perché il simbolo viene "fatto" come atto religioso dal celebrante e "letto", per mezzo di un analogo atto, dagli astanti, che vedono il significato interiore nel segno esterno».⁷⁶

Di questa sensibilità, maturata negli ultimi anni, sono pienamente consapevoli i teologi liturgisti. Infatti, la liturgia viene opportunamente illustrata come «un intervento salvifico del Cristo e della Chiesa uniti (il capo e il corpo insieme) in favore e per la salvezza dei singoli uomini e dell'umanità intera. Ciò basta a far intendere a quale rischio vada incontro la liturgia quando cessa d'essere *èrgon* (azione) per diventare *lògos* (discorso): il rischio è quello di perdere il proprio specifico e di cambiare natura; in parole povere, di diventare un'altra cosa da ciò che è e che dovrebbe essere».⁷⁷

Ma per entrare in questo orizzonte di idee, Guardini non ha dubbi: è necessario un serio lavoro di *formazione* e di *educazione liturgica*.

«Se non viene iniziato, la riforma dei riti e dei testi non gioverà nulla. Certamente costerà molto in pensiero e in esperimenti il portare l'uomo moderno a "compiere" anche realmente l'atto, senza cadere nel teatrale e nella vacua gesticolazione. Non si deve dimenticare il fatto che molti di coloro i quali dovrebbero essere maestri e guide non sono affatto esperti in materia neppure loro; alcuni anzi sono contrari per un atteggiamento individualistico di pietà...».⁷⁸

L'istanza guardiniana della formazione raggiunge in questo ultimo intervento di rilievo un carattere inquietante. Ritorna senza mezzi termini ai problemi del vedere, sentire, ascoltare, muoversi. Anzi, sembra che quest'ultimo sia

⁷⁵ L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, cit., p. 121.

⁷⁶ Lettera su «L'atto di culto...», cit., p. 87.

⁷⁷ A. SANTANTONI, *La liturgia culto della Chiesa*, in *Corso di Morale V*, cit., pp. 83-84.

⁷⁸ Lettera su «L'atto di culto...», cit., pp. 88-89.

diventato una realtà da prendersi sul serio e con più attenzione che non nel passato, almeno così è riscontrabile dai suoi scritti. Ma immediatamente vengono alla memoria quelle preziose indicazioni iniziali: «Quando fai il segno della croce, fallo bene»; «Quanti sanno camminare con dignità, incedere?»;⁷⁹ liberate da ogni falso devozionismo e lette senza manierismo, acquistano alla luce delle ultime riflessioni tutto il loro rigore e importanza. Offrendo a Guardini una parola-concetto che stiamo riscoprendo: è venuto il tempo di donare un'autentica *competenza* simbolico-rituale agli oranti e forse si è lasciato passare troppo tempo senza che tutti si sentano impegnati su questa necessità.⁸⁰

Conclusioni

Forse perché è stato un grande anticipatore, Guardini non ha avuto una grande incidenza concreta nella attuazione della riforma conciliare. Tutti hanno letto Guardini, tutti ne sono affascinati; ma Guardini è stato compreso? Probabilmente è stato accolto come autore spirituale da leggersi per pie riflessioni e non ci si è accorti del suo potenziale di pensiero operativo e innovativo. La riscoperta di Guardini, se così ci si può esprimere, il Guardini del pensiero liturgico, ritorna a essere attuale in un frangente di crisi o di verifica dell'esperienza liturgica rinnovata. Avviene anche per lui, che ha trattato di cose essenziali inerenti all'agire rituale liturgico, ciò che egli preannunciava per la liturgia prima della riforma.⁸¹ Si ritorna a Guardini, perché ci si accorge che ha colto alcune chiavi interpretative, risultate vitali nel tempo della crisi.

Tuttavia deve essere chiaro che le istanze guardiniane non sono ricette operative o facili soluzioni pastorali. Il suo pensiero tenta di andare al nocciolo dei problemi, non sempre con precisione tecnica terminologica, ma è dal vedere e considerare il nocciolo che debbono maturare risoluzioni e

⁷⁹ Cf. R. GUARDINI, *I santi segni*, cit., *passim*.

⁸⁰ Per avere un quadro d'insieme circa l'impostazione dei problemi è utile il numero monografico di «Rivista liturgica» 73/1 (1986): «Competenza simbolica».

⁸¹ Cf. la *Lettera su «L'atto di culto...»*, cit., p. 86.

prassi pastorali. Entrati nello «spirito della liturgia» si comprendono le leggi dell'agire liturgico, ciò che esige e coinvolge o deve essere coinvolto. Nella fedeltà al nucleo centrale della celebrazione, Guardini richiama costantemente la necessaria dinamica e osmosi o polarità tra il singolo orante e la comunità: partecipa il singolo per far partecipare la comunità. Guardini ricorda che è in un regime simbolico che si attua l'unico mistero di Cristo: questo agire va preso sul serio in tutta la sua ampiezza e completezza. L'esperienza religiosa nell'epifania liturgica deve essere fatta da tutto l'uomo-donna, compreso il suo corpo, anzi è tramite la sua corporea sensibilità che ci si avvicina al tempo epifanico della liturgia. Prendere sul serio l'atto liturgico, la ritualità che permette al soggetto di situarsi e di instaurare un campo simbolico, per poter vivere il mistero.

Guardini, infine, è ben consapevole, da sempre nella sua riflessione, che la liturgia non esaurisce tutta l'esperienza ecclesiale. Di fatto l'apertura alla vita cristiana e all'impegno cristiano lo ritroviamo già agli inizi:

«La liturgia ha in sè qualcosa che fa pensare alle stelle, al loro corso eternamente uguale, alle loro leggi inviolabili, al loro profondo silenzio, all'ampiezza infinita in cui si trovano. *Sembra*, però, soltanto che la liturgia si preoccupi così poco delle azioni e delle aspirazioni e in genere della condizione morale degli uomini. Poiché in realtà essa sa assai bene provvedervi: chi infatti vive realmente in essa, si assicura la verità, la sanità e la pace soprannaturale, e quando esce dal suo santo dominio e ritorna alla vita, vi fa sentire gagliardamente la sua forza».⁸²

Ma ritroviamo la stessa preoccupazione in età più tarda: «l'unione della comunità non significa solo sedere insieme, ma solidarietà nell'esistenza».⁸³ E ancora le nostre coscienze, che hanno conosciuto il travaglio della dicotomia liturgia/vita, si aprono con meraviglia a questa fresca visione guardiniana in cui l'essenziale è in osmosi con il vitale, e dalla vita andiamo all'atto liturgico per ritrovare la vita.

⁸² SL, p. 191.

⁸³ Lettera su «L'atto di culto...», cit., p. 90.

VII

ESPLORAZIONE DELL'UMANO

Profilo dell'antropologia guardiniana

EUGEN BISER*

1. L'elemento tragico nascosto

La figura spirituale di Guardini è adombrata da un destino tre volte tragico. Stando alla testimonianza dei suoi appunti autobiografici egli si considerò primariamente teologo dogmatico: eppure, già negli ultimi anni di vita, ancor più dopo la sua morte, il suo messaggio teologico ebbe un'efficacia assai minore rispetto agli impulsi educativi che seppe imprimere.¹ Pur avendo egli dedicato l'opera interpretativa che riempie gran parte della sua vita al settore della cristologia, questa rimase palesemente al di sotto delle grandi speranze che si connettevano al suo lavoro ermeneutico.² E benché sull'inizio della sua carriera gli sia toccato il raro privilegio di lanciare con il motto del «risveglio della Chiesa nelle anime» il tema duraturo per la teologia del suo tempo,

* Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi rivista da Iginio Rogger.

¹ R. GUARDINI, *Berichte aus meinem Leben*, Düsseldorf 1984, '1985; a tale riguardo cf. anche il mio contributo *Wer war Romano Guardini?*, in «*Stimmen der Zeit*» 203(1985), pp. 435-488, e l'omonimo opuscolo nella serie di pubblicazioni della «Katholische Akademie Augsburg» (1985). Si veda inoltre il mio contributo *Romano Guardini: Wegweiser in eine neue Epoche. Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption*, in W. SEIDEL (a cura di), *Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini*, Würzburg 1985, pp. 210-240.

² Nella prefazione allo studio *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg 1940 (tr. it. *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Brescia 1959), pubblicato peraltro inizialmente solo in forma frammentaria (la parte mancante finale apparve quasi due decenni più tardi sotto il titolo *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*; tr. it. *La realtà umana del Signore*), Guardini sottolinea fortemente quanto segue: «I miei lavori su Agostino, Dante, Pascal, Hölderlin e Dostoevskij furono una sorta di esercitazioni anticipative del mio tentativo di delineare la figura di colui che è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo».

nonché di indicare alla gioventù sconvolta dalla perdita della guerra (1914-1918) la via per ritrovare la propria identità religiosa, il suo ultimo libro *La Chiesa del Signore* del 1965 (con il quale l'autore volutamente riprende il tema del ciclo di conferenze, riunite sotto il titolo *La realtà della Chiesa*, 1922) testimonia ed esprime più la sofferenza per la Chiesa, che non la sicurezza della fede e dell'esistenza di chi vive in essa. Tanto più che in questo scritto retrospettivo del 1965 la Chiesa viene considerata piuttosto come un organismo sociale che rinvia al «Signore», divenuto uomo e immerso nella situazione di bisogno propria della natura umana.

Tutto questo va sottolineato accuratamente, in quanto la crescente produttività di Guardini si trova in una relazione per molti versi reciproca con lo sviluppo del suo pensiero. Hans Urs von Balthasar ritiene che solo in misura limitata si possa «parlare di sviluppo nel pensiero di Guardini», perché questi «ha già scorso tutto l'orizzonte con il primo colpo d'occhio».³ Ma se tale è il modo di procedere di Guardini, diventa pressoché inevitabile chiedersi quale sia il punto prospettico di quest'ampia visione d'insieme, dunque quale sia il tema che permane costante attraverso tutta la storia intellettuale dell'autore. La risposta più convincente ci viene dallo stesso Guardini, e precisamente dal titolo ricco di riferimenti, che l'autore scelse per la raccolta dei suoi ultimi scritti e dei discorsi a carattere antropologico: *Ansia per l'uomo*.⁴

Già indipendentemente da questo titolo, una risposta si sarebbe comunque potuta ricavare dal fatto che Guardini si distinse nel confronto con Gerhard Krüger definendosi rappresentante di una prospettiva di ordine esplicitamente pedagogico.⁵ Il fondamentale interesse antropologico è infatti costantemente presente in tutti i suoi lavori, sia in quelli risalenti alla prima fase creativa, più che altro legati a questioni liturgiche e filosofiche, sia nelle opere di amplia-

³ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970, p. 32s; tr. it. *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970, p. 37.

⁴ La raccolta di articoli pubblicata sotto questo titolo apparve a Würzburg nel 1962.

⁵ Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft*, Würzburg 1963, p. 102ss.

mento dell'orizzonte spirituale, proprio delle grandi interpretazioni dell'epoca creativa centrale, sia nei lavori dell'età tarda, che si interrogano espressamente sul senso e sul compimento della realtà umana. Così, per esempio, negli scritti liturgici del periodo giovanile, in un'epoca che era caratterizzata dall'eccessiva fede nel progresso, per cui — usando l'espressione finale del *Faust* — l'azione era «tutto», viene riscoperto l'uomo come soggetto del culto. Così la filosofia dell'opposizione, che qualifica Guardini e la sua riflessione speculativa, sfocia nello studio *Mondo e persona* (1939), che già nel titolo evidenzia il nesso col problema dell'esistenza. Per quanto riguarda le grandi opere interpretative del periodo centrale, esse sono per Guardini occasioni sempre nuove per elaborare strutture «esistenziali» della condizione umana; ciò emerge in maniera particolarmente chiara nel libro su Hölderlin (1939), che vede l'opera del poeta rispecchiata nell'idea guardiniana dei poli, entro i quali si sviluppa l'esistenza umana.⁶

Anche nei lavori di natura teologica del periodo centrale e degli ultimi anni emerge comunque sempre un'immagine riflessa di tipo antropologico, cosicché il «travaglio» di cui si è detto sopra si trasforma addirittura in «virtù». Mentre nelle opere della teologia cattolica di quel tempo non si avvertiva ancora alcuna traccia della «svolta antropologica», già presente nell'ambito del pensiero protestante, negli scritti teologici guardiniani ritroviamo costantemente l'uomo che pone la domanda su Dio. Alla teologia specialistica dell'epoca il pensiero di Guardini appariva strano, proprio anche perché nella considerazione del mistero divino egli includeva sempre l'uomo. L'efficacia — che fu enorme — dei suoi scritti teologici si limitò quasi esclusivamente alla sfera dei laici senza che si avviasse una recezione degna di nota negli ambienti della teologia ufficiale.⁷

⁶ A tale riguardo si vedano le indicazioni del mio scritto *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn 1979, p. 44ss.

⁷ Cf. le osservazioni iniziali contenute nel mio scritto *Interpretation und Veränderung*, cit., pp. 18-25. Guardini stesso osserva nelle sue annotazioni autobiografiche di essere stato considerato e citato sostanzialmente solo da Michael Schmaus (*Berichte über mein Leben*, cit., p. 116).

2. Una difficile ricostruzione

Volendo semplificare al massimo gli accennati spostamenti di accento del pensiero guardiniano per ridurli a una formula, si dovrebbe dire: dall'ecclesiologia all'antropologia, attraverso la cristologia. In base a tale sviluppo ci si potrebbe aspettare che nella fase tarda della sua produzione (nella quale, come già detto, si moltiplicano notevolmente gli scritti incentrati sulla questione della realtà umana), Guardini si concentri interamente nell'elaborazione di un'antropologia sistematica. Questa aspettativa sembrerebbe comprovata anche dalla voluminosa opera *L'esistenza del cristiano*, pubblicata postuma nel 1976.⁸ Ma la lettura diretta del testo soddisfa solo in parte tale attesa. Ciò deriva anche dal fatto che qui manca la stesura definitiva, particolare che viene compensato dallo stile dialogico che era tipico delle lezioni universitarie, con il quale Guardini si assicurava costantemente una profonda sintonia con gli uditori. Però a guardare bene l'opera si presenta più come un'ultima rilettura antropologica delle varie tematiche guardiniane, che non come una vera e propria antropologia. E questo suscita naturalmente l'impressione di un'intenzione addirittura testamentaria, volta all'autogiustificazione.⁹ Non si può fare a meno di notare come lo sguardo ai *leit-motiv* teologici trattiene Guardini dal penetrare con la profondità richiesta nel campo dei problemi antropologici; questioni relative alla natura e all'autorealizzazione dell'uomo vengono semmai trattate solo di sfuggita, mentre lo sguardo è rivolto quasi unicamente ai grandi misteri della fede.

Un'ottica del tutto nuova emerge naturalmente se si ripensa al titolo dato da Guardini alla relazione tenuta in

⁸ Sebbene Guardini avesse sperato nella pubblicazione di *Die Existenz des Christen* già entro l'anno 1966, l'opera apparve in realtà con un ritardo di dieci anni e solo grazie al generoso intervento del curatore J. SPÖRL (Paderborn 1976); a tale riguardo cf. il mio contributo *Vermächtnis und Anstoß. Zu Romano Guardinis nachgelassenem Werk «Existenz des Christen»*, in «Theologische Revue» 74(1978), pp. 441-450.

⁹ L'impressione di incompiutezza e di mancanza di armonia si acuisce ulteriormente dinanzi alle infinite ripetizioni, dalle quali si deduce che il manoscritto constava di varie elaborazioni della materia già nella stesura approntata da Guardini; ivi, p. 520.

occasione del *Katholikentag* del 1952 a Berlino: *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo*.¹⁰ Questo titolo risulta essere una sorta di anticipazione del titolo *L'esistenza del cristiano*. Ciò che in un primo momento suscita l'impressione irritante di una divagazione teologica, appare poi sotto la luce di una nuova concezione metodologica, che il «dogmatico» Guardini fa derivare dalla sua più profonda autocomprensione. Egli ritiene che la cosa veramente importante sia conquistarsi una visione chiara dell'uomo, partendo in ultima analisi solo dal Signore; per risolvere l'enigma della realtà umana è dunque necessario considerare il mistero divino. Con ciò è implicito anche che l'interpretazione dell'esistenza umana, lasciataci in eredità da Guardini, vale come esempio unico di ciò che con l'espressione «svolta antropologica» è stato descritto quale uno degli eventi centrali nel processo evolutivo della teologia contemporanea.¹¹

3. Antropologia in processo

Come l'opera postuma *L'esistenza del cristiano* necessita della chiave interpretativa offerta da Guardini nel suo discorso inaugurale al *Katholikentag* per essere letta nel suo significato, così essa stessa si presenta, proprio anche nella sua incompiutezza, come chiave interpretativa di osservazioni fatte dall'autore in un'epoca anteriore. Ci riferiamo alle osservazioni che prendono le mosse dalla sua filosofia degli opposti (1925), si estendono fino ai brani raccolti sotto il titolo programmatico *Ansia per l'uomo* (1962) e hanno il loro punto focale nei tentativi di una dottrina cristiana dell'uomo, contenuti in *Mondo e persona* (1940). In quest'opera infatti Guardini non si limita a portare ad una certa conclusione l'analisi strutturale della natura umana, iniziata con lo scritto sugli opposti; qui, per la prima volta, egli prende a occuparsi

¹⁰ R. GUARDINI, *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*, Würzburg 1952; tr. it. *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo*, in «Humanitas» 8(1953), pp. 1069-1079. Si tratta della relazione inaugurale tenuta da Guardini in occasione del 75° Convegno dei cattolici tedeschi (*Katholikentag*) a Berlino.

¹¹ Così per esempio in G. BECKER, *Theologie in der Gegenwart*, Regensburg 1978, pp. 108-122.

dell'uomo orientandosi sempre più verso quella prospettiva, che egli chiarisce con il motto di Pascal, preposto allo studio stesso: «L'uomo sorpassa infinitamente l'uomo». Così l'opera *Mondo e persona* potrebbe essere considerata lo spartiacque della riflessione antropologica guardiniana. Se fino a questo punto Guardini ha sviluppato più che altro un'«antropologia strutturale», d'ora in avanti egli intraprende un tipo d'analisi, alla quale ben si addice la definizione di «antropologia modale».

Rispetto a ciò l'opera postuma *L'esistenza del cristiano* si trova in una posizione trasversale. Essa infatti non si interroga né sulla struttura della natura umana, come avviene nell'opera giovanile a carattere antropologico, né sulla realizzazione dell'uomo, come negli scritti dell'età matura. *L'esistenza del cristiano* si incentra invece sull'elaborazione sistematica delle ripercussioni, che derivano all'uomo dalla riflessione sul mistero cristiano di Dio e della salvezza. Si potrebbe parlare di un'antropologia «teandrica», se questa espressione avesse un significato meno dogmatico di quello che in realtà possiede. Tutto ciò sta comunque a dimostrare che Guardini, il quale ammette lui stesso di tendere a un grado ottimale di obiettività, è preso dallo sforzo di dare una risposta all'interrogativo circa il senso della natura umana in maniera ancora più forte che in altri campi della sua produzione. Questo non è in contraddizione con quanto afferma Hans Urs von Balthasar, secondo il quale Guardini entra in scena già all'inizio del suo periodo creativo come un pensatore «deciso, quasi ormai completo», al punto che non è secondo lui possibile parlare di uno sviluppo di pensiero degno di nota.¹²

Ma proprio nel caso dell'antropologia guardiniana bisogna considerare l'intenso movimento che si verifica in profondità, malgrado l'invariabilità tematica che appare in superficie. La dottrina sull'uomo, elaborata da Guardini nell'arco di lunghi anni, deve essere considerata come un «work in progress», rimasto sostanzialmente frammento, ma che proprio attraverso il suo carattere di frammentarietà

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, cit., p. 11; tr. it., p. 21; cf. inoltre la citazione riportata all'inizio.

lascia riconoscere l'impegno primario dell'autore e garantisce la sopravvivenza del suo messaggio antropologico.

Abbiamo a questo punto una triplice, netta articolazione del ragionamento. Si dovrà parlare anzitutto di una fase della riflessione antropologica, nella quale Guardini trasferisce sull'uomo l'immagine strutturale elaborata nello scritto sugli opposti per acquisire una visione approfondita della struttura umana (tutto questo però avviene in maniera tale che nell'espressione «struttura» è già implicita anche la forma di realizzazione). È quindi la volta della serie di opere che, a cominciare da *Mondo e persona*, si occupano in misura sempre crescente delle forme di autorealizzazione più o meno riuscite, e recuperano con ciò quella traccia di riflessione antropologica che parte dalla dottrina pascaliana delle «distrazioni», per arrivare all'analisi dell'esistenza di Heidegger. Infine ci si dovrà chiedere se con l'«antropologia indiretta», inaugurata da Guardini con la tesi sviluppata in forma estesa in *L'esistenza del cristiano*, secondo cui solo la conoscenza di Dio fornisce la chiave per la comprensione della natura umana, si approdi realmente, come appare, a nuove dimensioni nel campo di una riflessione cristiana sul significato e sul compito dell'uomo. Dal momento poi che l'autore stesso afferma nella prefazione di quest'opera di voler perseguire un diverso tipo di ragionamento, addirittura una diversa «modulazione di linguaggio», sarà logico esaminare anche il tipo di linguaggio qui usato da Guardini.

4. Struttura naturale e cristiana dell'esistenza

Guardini è un pensatore dello spazio, non del tempo. Lo si capisce non solo dai ripetuti errori di valutazione che gli sfuggono nelle prognosi fatte nel suo tentativo di orientamento circa *La fine dell'epoca moderna*, bensì anche dal «bilanciamento» della sua antropologia.¹³ Quest'ultima si

¹³ A proposito del teorema guardiniano della «fine dell'epoca moderna» e delle sue prognosi si veda il mio articolo *Lebendiges Paradigma. Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption*, a cura del Theatinerkreis in Quickborn, München 1984, pubblicato in forma alquanto riveduta in una raccolta uscita in occasione dell'anniversario della nascita di Guardini: W. SEIDEL (a cura di), *Christliche Weltanschauung*, cit., pp. 210-240.

concentra infatti anzitutto sull'esplorazione dello spazio esistenziale, dei suoi poli e dei suoi rapporti di tensione. Mentre nello scritto sulle opposizioni si tratta solo di un «abbozzo d'un sistema degli opposti», lo studio *Mondo e persona* parla ormai in termini del tutto chiari dei «poli dello spazio esistenziale», che l'autore cerca di definire sotto diversi punti di vista.¹⁴

Per un'adeguata comprensione del momento di tensione qui implicito bisogna raffrontare ciò che Guardini espone al riguardo nel suo libro su Hölderlin (1939), con l'indicazione che — come di sfuggita — egli dà nella sua analisi intitolata *La fine dell'epoca moderna* (1950). Qui si trova la sorprendente asserzione sulla serietà che l'esistenza umana secondo lui ha acquisito tramite il cristianesimo:

«Serietà che non proviene da una maturità propria dell'uomo, ma dall'appello che, attraverso Cristo, Dio rivolge alla persona: essa apre gli occhi ed è ora desta, che lo voglia o non lo voglia. Quella serietà discende dalla partecipazione secolare all'esistenza di Cristo; dall'esperienza fatta, con lui, di quella tremenda chiarezza con cui egli "ha conosciuto ciò che è nell'uomo" e di quel sovrumano coraggio con cui egli ha portato l'esistenza umana».¹⁵

Dunque, l'esistenza umana in quanto tale si trova in un campo di gravitazione naturale, in forza del quale il suo asse vitale volge dall'alto verso il basso. L'«alto» indica il polo sul quale sono allineate le energie spirituali, morali e religiose dell'uomo; il «basso» indica invece il contropolo verso il quale tendono le forze che portano al declino, evocate in particolare da Hölderlin nella sua riscoperta del mito antico.¹⁶

¹⁴ R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Mainz 1955, pp. 30-33; tr. it. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini. Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. I, pp. 135-272, qui pp. 149-151. Più avanti Guardini distingue fra «opposti intraempirici», opposti transempirici e opposti trascendentali (pp. 37-88; tr. it., 153-189); per l'applicazione antropologica risulta particolarmente importante quanto viene detto circa il concetto dell'«interiorità» (p. 56ss); R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1940, pp. 28-50; tr. it. *Mondo e persona*, Milano 1964, pp. 26-45.

¹⁵ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1950, p. 111; tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973, pp. 102-103.

¹⁶ R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939, pp. 110ss, 144ss, 223ss.

Ora però, dato che da questo contropolo proviene anche la vita, esso acquista il carattere di un'interiorità rivolta verso possibilità più elevate.¹⁷ A queste possibilità l'uomo non ha tuttavia la capacità di elevarsi con le sue sole forze. Se riesce, è solo grazie all'aiuto di quelle energie in più, che si sono riversate nello spazio dell'esistenza umana attraverso il cristianesimo e che da allora aiutano a ottenere la «partecipazione all'esistenza di Cristo», come dice la memorabile frase. Là dove queste energie nel gioco delle forze vitali prendono il sopravvento, si arriva a un determinante riorientamento della struttura esistenziale. Come conseguenza si ha una nuova «localizzazione» dell'essere uomo. All'asse rivolto dal «sopra» al «sotto» si sovrappone l'asse che dal «sopra» porta al «dentro», naturalmente senza che il primo cessi per questo di agire attivamente. Diremo che esso continua ad esistere quale possibilità tentatrice nel nuovo orientamento cristiano. Con ciò la natura umana cade in una situazione di instabilità, che con coerenza quasi ineludibile doveva portare Guardini sulla scia sviluppata poi nella sua «antropologia modale». È semmai in questo contesto che Guardini si trova a riconoscere che il problema dell'uomo, così come si pone oggi, consta soprattutto nella sua pericolosa inclinazione a lasciarsi cadere e a lasciarsi schiacciare dalle forze anonime — denunciate nell'opera *La fine dell'epoca moderna* — fino a perdere la propria identità personale.

Prima di poter seguire ulteriormente questa scia è però necessario riprodurre anzitutto la struttura personale dell'esistenza umana, come la vede Guardini. Per lui, pensatore dello spazio, questa analisi si trova fin da principio nell'orizzonte dello «spazio esistenziale», alla cui esplorazione egli attribuisce somma importanza. A un'analisi più attenta tale struttura si presenta in una prospettiva dotata di tre dimensioni distinte: come spazio esistenziale, come spazio vitale e come «spazio culturale». La natura umana acquisisce una sua costituzione via via sempre più concreta nell'interazione con questo triplice sistema di relazioni: nello spazio esistenziale mondano si plasma come forma, nello spazio vitale sociale come individuo e nello spazio culturale spirituale acquista

¹⁷ R. GUARDINI, *Welt und Person*, cit., p. 33; tr. it., p. 31.

personalità.¹⁸ Per divenire persona l'uomo ha tuttavia bisogno anche di un impulso di natura complementare nuova e «non terrena», nel quale gli eventi naturali entrano in gioco solo quali elementi d'appoggio, non come elementi costitutivi. Un'indicazione importante, anche se estremamente negativa, è data dalla paura dell'uomo, al solo pensiero di aver forse una seconda esistenza.¹⁹ Si tratta di quella «paura esistenziale», istillata dal pensiero della «possibilità di uno sdoppiamento di se stesso», analogo a quello descritto per esempio da Heinrich Heine nell'eccesso di un romantico bisogno di identità, riscontrabile nella sua poesia *Il sosia*, congenialmente musicata da Schubert.²⁰

Mentre nella paura esistenziale l'individuo sperimenta come nella sua esistenza più profonda è in gioco il proprio insostituibile essere come singolo, l'incontro con altri, soprattutto nella dimensione della «relazione io-tu», gli fornisce un positivo ragguaglio sul tipo di impulso necessario alla formazione del suo essere persona.²¹ Infatti, nell'interazione con il tu che gli si rivolge, l'individuo si sente toccato da qualcosa che trascende la sfera della finalità e dell'obiettivazione e che lo aiuta — per dirla con Max Scheler — a raggiungere quella padronanza di sé che gli permette di fare suo oggetto il mondo intero, senza lasciarsi egli stesso «ridurre ad oggetto». ²² Nell'incitamento pronunciato dal tu che si fa incontro all'io, del tu che reagisce, risponde e stimola, l'io comprende di dovere la piena fondazione del proprio essere se stesso solo a quella chiamata che gli giunge da una posizione incondizionata, quindi da e attraverso Dio. In questi termini Guardini si esprime definitivamente nel suo

¹⁸ Ivi, pp. 85-103; tr. it., pp. 71-86.

¹⁹ Ivi, p. 105; tr. it., p. 88.

²⁰ Gli studiosi di Schubert hanno individuato un richiamo del compositore al motivo del sosia nell'adattamento musicale dell'*Agnus Dei* della sua messa in La bemolle maggiore; il medesimo motivo ritorna poi significativamente nel *Dona nobis pacem*. Il pensiero di Guardini si rivela particolarmente attuale riguardo alla possibilità già evocata con la riuscita clonizzazione delle rane, per cui un giorno anche dell'uomo si dovrebbe poter produrre un numero a piacere di copie perfette, mediante manipolazione biologica.

²¹ R. GUARDINI, *Welt und Person*, cit., pp. 105-109; tr. it., pp. 88-91.

²² M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Monaco 1947, p. 44; si veda inoltre la mia trattazione *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*, Düsseldorf 1980, p. 15.

libro *La fine dell'epoca moderna*. Parlando di quella serietà dell'esistenza che si afferma pienamente solo con il cristianesimo, Guardini non dice però se il pieno risveglio dell'essere persona sia, a suo avviso, possibile anche in un ambito non-cristiano, oppure se si tratti di un privilegio esclusivamente cristiano.²³ In realtà questo concetto lo si ritrova già in *Mondo e persona*, dove l'autore distingue la creazione dell'uomo da tutte le cose che sono state create come oggetto immediato del volere divino, esprimendo questa sottile osservazione:

«La persona Egli non può, né vuole crearla in questo stesso modo, perché non avrebbe senso. Egli la crea con un atto che anticipa la sua dignità e in tal modo la fonda, cioè con la chiamata. Le cose nascono per comando di Dio; la persona con la chiamata. Questo significa che Dio chiama un essere al suo Tu: più esattamente che Egli si pone come Tu dell'uomo».²⁴

Guardini si avvicina a questa posizione anche attraverso l'idea del «carattere verbale delle cose», per cui affiora spontaneamente il pensiero di una «chiamata naturale» dell'uomo alla sua dimensione personale. Questa supposizione sembra confermata ulteriormente, là dove più avanti si legge che l'uomo è «costituito ascoltatore del Verbo-Mondo», attraverso il quale le cose devono «ritornare a Dio», grazie alla mediazione della sua risposta; con piacevole sorpresa Guardini trova espresso questo medesimo concetto anche negli scritti di Ferdinand Ebner.²⁵ Egli non chiarisce tuttavia in termini più precisi questo pensiero centrale relativo alla sua dottrina della persona, cosicché questo rimane stranamente oscuro e privo di spiegazione, proprio nella sua parte fondamentale. A tale riguardo avrebbe potuto trovare un'indicazione nell'autore principale da cui attinge la profonda riflessione introduttoria a *Mondo e persona* (che affronta il problema Dio e «l'altro»), cioè in Nicolò Cusano che in modo eloquente tocca la questione.²⁶

²³ A tale riguardo si veda nuovamente la citazione riportata sopra e contrassegnata dalla nota 15.

²⁴ R. GUARDINI, *Welt und Person*, cit., p. 114; tr. it., p. 95.

²⁵ Ivi, p. 114s; tr. it., pp. 95-96.

²⁶ Ivi, pp. 20-27; tr. it., pp. 20-26; inoltre H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, cit., p. 35; tr. it., p. 41.

Infatti, nella sua meditazione *De visione Dei* il Cusano pronuncia con parole straordinariamente «moderne» il richiamo divino, che spinge l'uomo ad appropriarsi di sé:

«...Tu parli dentro al mio cuore: Cerca tu di possedere te stesso, ed allora anch'io sarò tuo (sis tu tuus, et ego ero tuus)». ²⁷

5. Autodispersione e autoappropriazione

Dei titoli che Guardini scelse per le sue riflessioni antropologiche, tre spiccano letteralmente su tutti gli altri: l'espressione *Accettare se stessi*, la tesi *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo* e il titolo della raccolta *Ansia per l'uomo*. È quest'ultimo il titolo che più di qualsiasi altro dà prova dell'interesse fondamentale di Guardini. Ciò che spinge l'autore a riflettere sull'uomo è in prima linea non lo stupore pascaliano di fronte all'uomo che sorpassa infinitamente se stesso; non è neppure il turbamento dell'espressione «ecce homo», che Nietzsche riprende dalla passione di Cristo; è piuttosto l'ansia dell'educatore, che si preoccupa della sopravvivenza dell'umano in un mondo sempre più disumanizzato. Acuito da questa preoccupazione, lo sguardo analitico di Guardini penetra nella natura umana, fin nelle più profonde contraddizioni e lacerazioni; dilaniato da tale ansia, esso si rivolge però anche alle condizioni concrete dell'umanità, che l'autore ritiene abbiano assunto alla «fine dell'epoca moderna» un carattere estremamente minaccioso. Tali condizioni possono essere enunciate molto sinteticamente in due concetti: *potere e massa*.

Nella sua analisi del fenomeno del potere Guardini fa proprio un motivo, che press'appoco in quegli stessi anni Georg Orwell analizzava nelle sue conseguenze distruttive, scrivendo la sua utopia del terrore 1984. Riflettendo invece sugli effetti della società di massa, Guardini si incontra con l'opera di Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* e con l'analisi heideggeriana sulla forma dell'esistenza quotidiana, che a sua volta rimanda alla dottrina della «distrazione» di

²⁷ N. CUSANO, *De visione Dei*, c. 7; cf. inoltre le mie osservazioni esposte nello scritto *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*, cit., p. 107.

Pascal; mi pare significativo a questo proposito il frammento 366, che riportiamo qui per l'acutezza del suo contenuto e il modo brillante in cui è formulato:

«La sola cosa che ci consoli delle nostre miserie è la distrazione; tuttavia, è la più grande di tutte, perché essa soprattutto c'impedisce di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lei, saremmo nella noia; e questa ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscire. Mentre la distrazione ci svaga, e ci fa giungere alla morte senza che ce ne avvediamo».²⁸

Il fatto che Guardini non sia penetrato più a fondo nell'analisi dell'esistenziale (*Daseinsanalyse*) di Heidegger, più volte citato in *Mondo e persona*, potrebbe essere spiegato in ultima analisi con il suo essere essenzialmente — come si è già detto — un pensatore dello spazio e non del tempo. Per questo la disintegrazione di cui soffre l'uomo nella società di massa, si presenta all'autore primariamente come stato di un progressivo strapotere e di una crescente ossessione, ma non come storia di decadenza; analogamente egli rimane lontano dall'idea di una «storia dell'uomo con se medesimo». Potremmo dire quindi che Guardini valuta il fattore disintegrativo «massa» in misura meno drammatica del fattore «potere»; solo quest'ultimo esprime nel senso più pieno del termine il destino sofferto dall'uomo alla fine dell'«epoca moderna».

Il problema fondamentale del potere consiste secondo Guardini non tanto nel fatto che l'uomo cade nelle sue malie e ne viene «sopraffatto», quanto piuttosto nel fatto che l'uomo fa uso del potere, senza però riuscire a conquistare potere su se stesso. A soffrire di ciò è perciò anzitutto colui che detiene potere, e solo in seconda linea colui che dal potere viene sopraffatto.²⁹ Questo concetto viene chiarito da Guardini in un dialogo fittizio, nel quale egli pone il problema del principale danno arrecato dal potere:

²⁸ B. PASCAL, *Pensieri*, Torino ³1962, fr. 366, p. 170; cf. inoltre le mie osservazioni esposte nello scritto *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*, cit., p. 102s.

²⁹ R. GUARDINI, *Der unvollständige Mensch und die Macht*, in *Sorge um den Menschen*, vol. I, Würzburg 1965, pp. 41-70; tr. it. *L'uomo incompleto e la potenza*, in *Ansia per l'uomo*, Brescia 1970, vol. I, pp. 43-74.

«Già Socrate avrebbe detto: "Amico mio, tu dimentichi colui che nel caso dell'abuso ci perde più di tutti, cioè colui che esercita il potere!" E all'obiezione che costui saprà pure difendersi, quell'antico saggio avrebbe risposto: "Il pericolo non arriva a lui da fuori; contro un simile pericolo ce l'avrebbe fatta. Esso viene da dentro; da lui stesso. Il potere tende a un sempre più incisivo uso di sé: cioè verso quell'uso che disprezza ogni norma ad essa superiore. Allora chi soccombe a tale tendenza crede di dominare sugli altri; in realtà è lui stesso che viene dominato, e precisamente dalla sua propria potenza"». ³⁰

Trovandosi in questa situazione di predominio del potere su di lui, l'uomo subisce una profonda trasformazione del proprio modo d'essere. Mentre le strategie orientate al dominio e alla supremazia sperimentano un continuo perfezionamento, l'uomo diventa visibilmente sempre più incapace di concentrarsi, di raccogliersi e di rimanere in sé. La frenesia del dominio finisce col dominarlo in profondità. «Cresce il sapere; diminuisce la verità», mentre «la parola diventa sempre più inconsistente, più a buon mercato» e la lingua si imbarbarisce.³¹ In conclusione questo significa però che:

«Capacità e atteggiamenti necessari, per poter parlare dell'uomo completo, sono andati perduti. L'uomo è diventato "incompleto"». ³²

Tale trasformazione è stata colta da Guardini in maniera ancora più chiara, là dove egli sostiene che l'uomo è diventato «incapace di stare in se stesso». La conseguenza è che egli si getta «di giorno in giorno con sempre meno riguardo in balia di ciò che lo circonda». Questa prognosi ha molto in comune con quella dell'«indifferente guidato dall'esterno», che David Riesman vede emergere con la moderna società di massa.³³ Ritornando ancora una volta alla sua tesi principale Guardini scrive a tale riguardo:

«Mentre i risultati tecnici e scientifici dell'uomo moderno aumentavano in misura gigantesca, si immeschiniva una parte del suo essere. Diventava incompleto». ³⁴

³⁰ Ivi, p. 48; tr. it., p. 51.

³¹ Ivi, p. 51ss, tr. it., p. 54ss.

³² Ivi, p. 50; tr. it., p. 53.

³³ D. RIESMAN, *La folla solitaria*, Bologna ³1983.

³⁴ R. GUARDINI, *Sorge um den Menschen*, vol. I, cit., p. 55; tr. it., p. 58.

Pur riconoscendo a Guardini il merito di importanti deduzioni, dobbiamo tuttavia riconoscere che la sua critica alla società di massa non regge il confronto con altre analisi corrispettive. Ciò è dovuto probabilmente anche al fatto che Guardini non sperimentò mai direttamente l'appiattente forza erosiva della massa. A trattenerlo da un intervento veramente critico fu forse anche la convinzione che proprio nella massa potesse realizzarsi il passaggio dall'epoca moderna, da lui profondamente odiata, all'epoca postmoderna, dalla quale non poteva che augurarsi un mutamento in senso positivo. Questa speranza trova la sua espressione estrema nell'assurda supposizione, che nel crogiolo della massa l'uomo subisca sì la perdita della personalità in lui plasmata dalla cultura, ma che da tale perdita egli esca rinforzato nella sua essenza più autentica di persona. Sebbene l'autore abbia sempre presenti le tendenze livellanti della società di massa, arriva ugualmente a sostenere l'ardita tesi che qui segue:

«Per quanto strano ciò possa apparire, quella stessa massa che porta in sé il pericolo d'essere completamente dominata e sfruttata, ha anche in se stessa la possibilità di condurre la persona a una maturità piena. Tuttavia ci sono qui compiti che noi appena possiamo intuire: compiti di una liberazione interiore, di un'ascesi che proceda dall'intimo, di un irrobustimento contro tutte le forze anonime che crescono smisurate».³⁵

In termini sostanzialmente più chiari che in questo passo, nonché più precisi rispetto alla relazione sull'incompletezza dell'uomo (1955), Guardini ha spiegato come egli intenda questi «compiti» nella riflessione apparsa cinque anni più tardi (1960) sotto il titolo *Accettare se stessi*. Quasi ripensando all'imperativo cusano «sis tu tuus, et ego ero tuus», egli spiega:

«Alla radice di tutto ciò sta quell'atto per mezzo del quale io accetto me stesso. Io mi devo accordare con me sull'accettare d'essere quello che sono. Accettare di avere quelle qualità che io ho. Accettare di rimanere nei limiti che mi sono stati tracciati».³⁶

³⁵ R. GUARDINI, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Würzburg 1951, p. 73s; tr. it. *Il potere. Tentativo di un orientamento*, Brescia ²1963, pp. 65-66.

³⁶ R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960, p. 14; tr. it. *Accettare se stessi*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 339.

Guardini arriva a dire tutto questo grazie a un approfondimento del problema, che precedentemente gli era mancato, e che prima di lui solo Kierkegaard raggiunse. Nello scritto di quest'ultimo *La ripetizione* si trovano notoriamente espressioni che l'uomo d'oggi potrebbe pronunciare con la stessa immediatezza d'animo. All'apice della crisi esistenziale Kierkegaard riconosce al suo confidente muto:

«Ne ho abbastanza della vita, il mondo mi dà la nausea; è insipido, senza sale e senza senso... Come si infila il dito dentro la terra per riconoscere il paese in cui si è, così io tasto l'esistenza: non odora di nulla. Dove sono? Che cosa vuol dire essere al mondo? E che significa questa parola? Chi mi ha fatto il brutto scherzo di mettermici e di lasciarmi? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non sono stato interpellato? Perché non mi hanno messo al corrente dei suoi usi e costumi, ma incorporato nei ranghi come se fossi stato comperato da un reclutatore?».³⁷

Nella formulazione guardiniana il pensiero suggerito dalla medesima esperienza esistenziale recita come segue:

«Alla domanda: perché sono io? In che modo sono io? Perché esisto io in luogo di non esistere? — e comunque si voglia continuare per tutto l'alto, il largo e il profondo del mio essere — non c'è da parte della mia realtà immediata nessuna risposta. Ma neppure da parte della realtà che mi circonda; anzi neppure da parte di tutto il mondo in genere».³⁸

Così Guardini non dà dunque alcuna risposta esplicita alla domanda: «Perché proprio io?». Quest'interrogativo trova tuttavia un suo acquietamento nell'atto richiesto dall'imperativo dell'«accettazione». Ciò risulta comprensibile solo sulla base della tesi, secondo cui l'uomo, prima di entrare nella storia prendendo posizione e operando in essa, vive una «storia con se stesso». Sebbene al di là del breve scritto *Accettare se stessi* Guardini non abbia più ripreso tematicamente questo ragionamento, tale abbozzo di una «antropologia modale» va considerato come il suo contributo determinante per una risposta all'interrogativo sul senso dell'essere

³⁷ S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, Milano 1945, p. 115.

³⁸ R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, cit., p. 15; tr. it., p. 340; cf. inoltre il mio contributo *Ist der Mensch, was er sein kann?*, in «Stimmen der Zeit» 199(1981), pp. 291-300.

uomo. Lo conferma anzitutto il modo particolare in cui qui Guardini imposta la questione, non più domandandosi che cosa — nel senso del «che cosa è l'uomo?» posto in evidenza da Kant come problema fondamentale —, bensì (come si può riconoscere dal passo sopra citato di Kierkegaard) chiedendosi biblicamente «dove sei tu?», e di qui «chi sono io?». Ancor più lo attesta poi la considerazione che l'incapacità dell'uomo di venir a capo del fatto della propria esistenza, di cui parla appunto Guardini, ha assunto già da molto tempo le dimensioni di una crisi esistenziale collettiva. In questo senso non è esagerato accostare l'imperativo dell'«accettazione di sé» all'espressione giovanile del «risveglio della Chiesa nelle anime», con la quale Guardini si era rivolto alla gioventù sconvolta dalla prima guerra mondiale, lanciando ad essa il motto per ritrovare la propria identità religiosa.

6. Un riflesso di sé nella fede

La chiave di volta che Guardini immise nella sua antropologia con l'opera postuma *L'esistenza del cristiano* potrebbe, come è già stato notato all'inizio, far vacillare l'intera struttura, se egli non ne avesse offerto già molto tempo prima la chiave metodologica con il discorso intitolato *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo* (1952).³⁹ In un primo momento l'opera postuma suscita certamente una sensazione di fastidio, in quanto per ampi tratti essa si dilunga a parlare della creazione, dello stato originario dell'uomo, del peccato originale e della redenzione, ma soprattutto della fede nell'opera salvifica di Cristo. Emergono ripetutamente anche motivi fondamentali già trattati in precedenza, in particolare il concetto che sta alla base della concezione guardiniana della persona, secondo cui l'uomo, a differenza delle cose, non è una semplice «cosa fatta», bensì una «chiamata» di Dio nel senso più profondo del termine. Ritorna poi l'idea che l'uomo deve la propria dignità personale al suo essere

³⁹ A questo proposito si veda, oltre al mio contributo già menzionato *Vermächtnis und Anstoß*, quanto esposto nel mio scritto *Interpretation und Veränderung*, cit., pp. 138-145.

chiamato. E intanto l'interesse antropologico rimane in secondo piano rispetto alle considerazioni di ordine teologico. Un'unica eccezione è costituita dall'energica attenzione (mai prestata prima d'ora in maniera così rilevante) al pensiero della morte, sebbene esso non sia certo paragonabile al livello di riflessione raggiunto da Jaspers e da Heidegger. Guardini si oppone ad ogni modo a una «visione alterata della realtà della morte», tipica dell'epoca moderna, e parla invece dell'«interferenza in tutta la vita di elementi di morte», invitando vigorosamente a tenerne conto.⁴⁰ In compenso escono completamente dal suo orizzonte altre dimensioni della vita umana, fra cui quella del lavoro, sebbene nel suo libro su Dostoevskij egli avesse criticato proprio questa «mancanza» da parte dello scrittore russo.⁴¹

A compensare questo squilibrio contribuisce in parte il discorso che l'autore tenne in occasione del Katholikentag di Berlino; vi contribuisce però poi soprattutto una particolare tesi, che a un generale sguardo retrospettivo risulta essere ancora più vicina all'opera *L'esistenza del cristiano*. Guardini esprime tale tesi nella prima delle sue *Lettere teologiche a un amico*, pubblicate postume nel 1976; in essa propone un'efficace cambiamento di rotta per la teologia. In risposta a quale sia il suo interesse fondamentale egli scrive:

«Di norma sembra che sia la sollecitudine per la salvezza... Ma è, in ultima analisi, quello decisivo? Il teologo non dovrebbe soprattutto preoccuparsi di Dio? Sentirsi responsabile che egli domini nella coscienza del credente in tutta la sua sovrana maestà? E non sarebbe con ciò stesso salvaguardato anche l'interesse dell'uomo?».⁴²

Nei confronti del titolo della raccolta *Ansia per l'uomo* queste frasi appaiono come un'autocorrezione tardiva, che dopo tanti sintomi è riuscita finalmente ad agire con efficacia sulla stesura dell'antropologia postuma guardiniana. In tale

⁴⁰ R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976, p. 149; tr. it. *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985, pp. 140 e 142.

⁴¹ R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947, p. 122; tr. it. *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia 1951, p. 128; inoltre L.A. ZANDER, *Vom Geheimnis des Guten. Eine Dostojewskij-Interpretation*, Stuttgart 1956, p. 162.

⁴² R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1976, p. 7s; tr. it. *Lettere teologiche a un amico*, Milano 1979, p. 12.

prospettiva l'antropologia dell'autore è più di una monumentale ricapitolazione delle tematiche già sviluppate nelle opere precedenti. Il suo «plusvalore» consiste allora nel fatto che *l'esistenza del cristiano* offre una lettura antropologica dei misteri della fede. In maniera più chiara che altrove i misteri appaiono qui come specchi, nei quali l'uomo che si interroga su Dio riconosce se stesso. Sulla scia di un'analisi differenziale si potrebbe dimostrare facilmente che nell'opera *L'esistenza del cristiano* i misteri della fede vengono considerati in una prospettiva antropologica, più decisamente di quanto l'autore avesse fatto nelle opere precedenti, che pur non mancano di notevoli spunti al riguardo.⁴³

Si potrebbe anche spiegare questo cambiamento di prospettiva, tipico dell'ultima fase degli studi antropologici guardiniani, dicendo che qui, più decisamente che in altri passi della sua opera, l'autore contribuì al compimento della «svolta antropologica» della teologia contemporanea, inserita in un processo ormai irreversibile.⁴⁴ Guardini può realmente essere ricordato come testimone principale del fatto che in ogni frase riguardante Dio è implicito anche l'uomo. A questa convinzione lo portò probabilmente in parte il suo ruolo iniziale di educatore, che lo indusse a interrogarsi costantemente sul significato umano di ogni nuova conoscenza; poi si trattò però soprattutto di una conseguenza del suo concetto di salvezza e del suo concetto di cristianesimo, che egli vedeva segnati dal momento dell'«inoggettività». Per quanto riguarda il senso e l'essenza del cristianesimo, Guardini afferma quanto segue:

«L'essenza del cristianesimo è lui. E ciò che egli è; ciò dal quale viene e al quale è diretto; ciò che vive in lui e intorno a lui, sentito dalla sua viva voce e letto dal suo volto».⁴⁵

⁴³ Per chiarire la cosa con un solo esempio, a mio parere assai attuale, ricordo qui che, nell'ambito della sua interpretazione della mistica paolina di Cristo, Guardini sostiene (accostandosi straordinariamente alle problematiche della società efficientista) che attraverso la sua esperienza di liberazione «la costrizione del dover essere e la lotta per il voler rendere» scompaiono: R. GUARDINI, *Jesus Christus*, cit., p. 72.

⁴⁴ Cf. G. BECKER, *Theologie in der Gegenwart*, cit., pp. 108-112.

⁴⁵ R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, p. 53s; tr. it. *Pascal*, Brescia 1972, p. 50. In termini assai simili Guardini si esprime anche in *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1949, p. 65; tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1981, p. 83.

Ma quello che più conta nel concetto guardiniano di salvezza è che ogni concezione oggettivante non coglie l'evento significato dalla salvezza. Infatti:

«Cristo non è, se così si può dire, un essere immobile in se stesso, esistente anche a prescindere dall'opera di salvezza, un essere che poi, quando vuole, volge il proprio sguardo alle miserie dell'uomo; egli è invece per sua stessa essenza redentore. Tutte le sue azioni ed esperienze sono realizzazione di salvezza e in quanto tali espressione della sua figura. Ancora oggi egli è redentore; e ancor oggi ogni azione e ogni evento terreno in lui sono presenti come forza di redenzione».⁴⁶

In una chiave di lettura positiva, l'inoggettivabilità del cristianesimo e della salvezza significa però che il destinatario della salvezza, l'uomo bisognoso di redenzione, entra a far parte dell'evento salvifico, in maniera tale che solo attraverso la divina donazione di sé egli sperimenta il proprio significato più profondo. Colui che dunque si lascia sospingere dall'ansia per l'uomo, anche solo da un punto di vista gnoseologico, raggiunge più velocemente l'obiettivo se fa propria l'«ansia per Dio» nel senso guardiniano dello scambio dei paradigmi. E ciò è sinonimo di quella posteriore espressione programmatica, secondo la quale solo attraverso la conoscenza di Dio si giunge a una piena visione della natura umana.

7. Apprezzamento critico-linguistico

In *Mondo e persona* l'accento cade in maniera così forte sul problema linguistico, che lo sviluppo del pensiero antropologico di quest'opera è automaticamente collegato ad esso. Il linguaggio è infatti per Guardini non solo un atto distintivo dell'essere uomo, bensì lo spazio — come egli afferma in adesione a Heidegger — in cui la verità dell'uomo si compie pienamente.⁴⁷ Il linguaggio è dunque — come si legge nel medesimo contesto — lo spazio significante entro il quale,

⁴⁶ R. GUARDINI, *Jesus Christus*, cit., p. 65.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Welt und Person*, cit., p. 109; tr. it., p. 91.

analogamente al pensiero e all'azione, si compie tutto l'essere dell'uomo. Infatti:

«La vita del suo spirito è orientata, costitutivamente, alla partecipazione. Questo non significa senz'altro anche alla socialità. Esistono intere epoche a struttura individualistica; e anche nella vita d'ogni uomo si danno fasi in cui egli deve chiudersi in se stesso, se non vuole subire perdite. Qui si vuol dire qualcosa di essenziale circa la vita dello spirito: che essa si compie essenzialmente nel linguaggio».⁴⁸

Tutto questo porta però a chiedersi se Guardini sia riuscito a verificare il progresso del pensiero in una prospettiva anzitutto antropologica (come era suo progetto fare), in forma tale che esso ampli lo spazio linguistico in termini nuovi riuscendo a esprimere il senso dell'uomo. Dal momento che il logos del linguaggio ha a che fare con la logica, si potrà avere una prima prova di ciò già dal fatto che egli per definire sensatamente la dimensione cristiana della persona — il che per lui significa: guidato da Cristo a comprendere se stesso — richiede una logica più profonda di quella poggiante sul «principio d'identità, di contraddizione»; infatti la mistica esperienza di sé, testimoniata e vissuta in particolare da Paolo, non può più, secondo l'autore, venir soddisfatta da una logica inadeguata.⁴⁹ In relazione a ciò è assai determinante quanto l'opera chiave del pensiero antropologico guardiniano — *Mondo e persona* — afferma nella parte finale, a proposito del fatale intrecciarsi dell'esistenza umana col contesto di significati e di eventi trascendenti. Il mondo — scrive Guardini — che si contrappone all'uomo come fatale potenza superiore, deriva «per metà “da fuori”, per l'altra metà nasce invece “da dentro”», dunque da ciò che si potrebbe indicare come *habitus interiore* (*Gesinnung*).

«Questo concetto deve essere capito in profondità. Esso non indica soltanto ciò che è voluto consciamente o anche l'atteggiamento di fondo riconoscibile di tale volere. Neppure la sua accezione morale di adesione al bene o al male può bastare. *Gesinnung* o *habitus* è piuttosto l'atteggiamento profondo precedente a ogni volontà consa-

⁴⁸ Ivi, p. 108; tr. it., p. 90.

⁴⁹ Ivi, p. 117; tr. it., p. 97.

pevole; la interiore chiusura o apertura, ristrettezza o magnanimità, paura o disponibilità, debolezza o fermezza, che determinano la prima disponibilità e direzione della vita e ne rappresentano in modo puro e semplice la pre-decisione».⁵⁰

Con ciò il concetto della realtà umana si allarga a una dimensione transsoggettiva, a partire dalla quale si decidono gli eventi del mondo umano, così come questa sfera transsoggettiva è restituita ad essi, o almeno ne è in parte determinata. Si profila qui una concezione dell'uomo che ha cessato di coglierne l'essenza come oggetto e che invece lo vede come punto d'incontro di strutture e linee di forza, le quali, pur accentuando la sua dignità di persona, lo presentano al tempo stesso come un «caso» esemplare di un contesto complessivo.

In direzione analoga si muove il problema del linguaggio, come si legge all'inizio del libro *L'esistenza del cristiano*. Qui Guardini fa notare come nello sviluppo del proprio pensiero egli tenga costantemente conto del pubblico che lo ascolta e che riflette assieme a lui; lo sviluppo del ragionamento e il tono di voce vivono della «sintonia fra l'oratore e gli uditori», perché solo così il corso del pensiero corrisponde davvero alla verità trattata.⁵¹

Tutto questo viene motivato da Guardini solo con il richiamo alla «diversa natura» della verità della rivelazione, diversa dalla conoscenza oggettiva. Ma ciò vale perfettamente anche per la natura inoggettivabile dell'uomo, trattato tematicamente. Non invano Guardini cerca qui, più che in precedenza, di abbattere i pregiudizi in cui credevano i suoi destinatari, così che in taluni passi considerevoli l'esposizione finisce con l'essere un'esplicita critica degli idoli.⁵² È tuttavia assente qualsiasi punto in cui si possa avvertire qualche cosa di analogo a un «effetto di riscontro», e ancor meno si può avere l'impressione di arrivare a una conferma di quella sintonia, che l'autore riconosce fin dall'introduzione stargli

⁵⁰ Ivi, p. 154, tr. it., pp. 128-129.

⁵¹ R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, cit., pp. 1 ss., tr. it., pp. 11 ss.

⁵² Guardini ricorre a una seconda strategia per prevenire le associazioni derivanti dalle tematiche da lui affrontate; si tratta di una strategia a carattere «esplicativo».

molto a cuore. È vero che ancora una volta egli riprende l'idea fondamentale per questa sintonia, vale a dire l'inclusione del singolo nell'universo, e con sicurezza afferma:

«Nessuno sa da quali esistenze credenti — forse lontane nello spazio o svanite nel tempo — sia alimentata la sua propria fede, irrobustito il suo agire, così come altrettanto poco sa quali uomini porti con sé». ⁵³

Ma questo non basta a compensare i passaggi stancanti, nei quali vengono ripetuti con grande prolissità concetti ormai noti, senza che scocchi chiara la scintilla della sperata sintonia. Del tutto differente è naturalmente la prospettiva, se si considera l'effetto educativo derivante dalla monumentalità interiore e dall'ampio respiro di questi passaggi, che come si è detto non aggiungono nulla di nuovo. Si tratta di un effetto pari a quell'«effetto stabilizzante», che potrebbe spiegare l'impressione suggestiva sempre esercitata da Guardini sulla cerchia dei suoi uditori e lettori. Proprio nel presentimento delle agitazioni studentesche che in parte già si annunciavano negli ultimi anni della sua attività, nonché nel presentimento del sovvertimento spirituale che tali agitazioni già segnalavano, questo effetto stabilizzante si presentò come uno dei pochi segni di speranza in quell'epoca che a vista d'occhio si faceva sempre più oscura.

Il problema linguistico si presenta ancor più critico nei due testi ai quali Guardini diede i titoli programmatici *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo* e *Accettare se stessi*.

Infatti, anche il lettore preoccupato di attualizzare la situazione di quel periodo non potrà fare a meno di notare che questi scritti, prescindendo da singoli passi, non sviluppano, o sviluppano solo limitatamente, quanto si ripromettono nel loro titolo suggestivo. Si ha addirittura l'impressione che questi testi siano stati scritti principalmente per il loro titolo, e che l'autore abbia detto già nella formulazione delle rispettive intitolazioni quello che doveva dire. In qualsiasi altro autore questa sarebbe una constatazione fatale; non così nel caso di Guardini. Poiché, come si ricorderà, egli aveva acquistato la propria identità di scrittore e di pedagogo

⁵³ R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, cit., p. 409; tr. it., p. 361.

— per non dire quella di predicatore — quando con l'espressione del risveglio della Chiesa nelle anime aveva indicato alla gioventù, uscita sconvolta dalla catastrofe della prima guerra mondiale, la via per ritrovare la propria identità religiosa.⁵⁴ Il fatto che proprio nel contesto della sua antropologia Guardini abbia sviluppato parole di una forza per così dire stigmatica, mostra la sua preoccupazione di chiarire il significato della natura umana in una luce nuova. Per quanto egli abbia illuminato strutture e situazioni umane, per quanto valido rimanga ancor oggi il suo progetto di un'«antropologia modale», in questo sguardo finale egli si presenta più che altro nel ruolo di regista, il quale dopo aver messo in scena l'uomo gli fornisce il motto per assumere il proprio ruolo nella storia. E che cosa ci si potrebbe attendere di più da un'antropologia che ricerca non solo il «che cosa», bensì il «dove» e il «chi» dell'uomo?

⁵⁴ Così si esprimeva Guardini inizialmente, in un articolo apparso sulla rivista «Hochland» (1922), prima ancora di aver iniziato l'opera *Vom Sinn der Kirche* (1922) (*La realtà della Chiesa*) con la frase: «È iniziato un evento religioso di portata incommensurabile: la Chiesa si risveglia nelle anime». È qui il caso di ricordare che in *Die Existenz des Christen* Guardini parla (con chiara allusione all'espressione giovanile) di un risveglio del concetto di «popolo di Dio», con il quale il Concilio Vaticano II avrebbe dato prova del suo «aspetto carismatico» (cf. p. 401; tr. it., p. 354).

VIII

LA VISIONE DELLA STORIA IN ROMANO GUARDINI

RENZO GAMERRO

1. La *Christliche Weltanschauung* e il metodo

Per comprendere come Romano Guardini interpreta la storia occorre collocare questo suo sforzo:¹

- a) nel contesto della *christliche Weltanschauung*, che egli considera come suo compito specifico;
- b) nell'articolazione del suo metodo ermeneutico, il *Gegensatz*.

La *christliche* o *katholische Weltanschauung* — in Guardini i due aggettivi sono usati come sinonimi — nasce come una «proposta», ricavata da «un'analisi». L'analisi inizia negli anni venti, gli anni fra le due guerre, e viene continuamente aggiornata fino agli anni '60 senza essere mai interamente cambiata. Anche la «proposta» resta perciò sostanzialmente invariata. L'opera di Guardini è già tutta in questa cellula iniziale fatta di un'analisi e di una proposta.²

La domanda che avvia l'analisi è posta chiaramente nella IX delle *Briefe vom Comer See*,³ scritta nell'autunno del 1925:

¹ Cf. il mio libro *Romano Guardini, filosofo della religione*, Milano 1981.

² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *R. Guardini, Riforma dalle origini*, Milano 1970, p. 21: «Uno sviluppo degno di nota del suo pensiero, un mutamento delle sue posizioni di fondo dal 1920 al 1960 non è affatto verificabile».

³ Mainz 1927; tr. it. *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1959. La prima lettera compare sulla rivista «Schildgenossen» nel numero di Pentecoste del 1923. Nel 1923 tiene le lezioni a Berlino sulla *Katholische Weltanschauung* e nel 1925 pubblica il *Gegensatz*.

«La domanda che mi tormentava (1923) era questa: è ancora possibile, in mezzo a tutto ciò che accade, un tipo di vita che sia completamente imperniato sulla natura e sull'opera dell'uomo?».

Per rispondere Guardini tenta un'accurata analisi del «mondo» in cui egli stesso vive e conclude: «Il vecchio mondo sta crollando», «la metà del secolo scorso segna la linea della divisione della storia». A quel mondo antico apparteneva una figura umana ben definita, universale, nonostante le molte e notevoli differenze: la vecchia cultura, in cui l'uomo ha umanizzato a tal punto la natura da fare con essa un tutto armonico. Il germe mortale si trova però già in questa prima cultura. Una volta l'uomo aveva come compito di affermarsi di fronte alle forze della natura, che lo minacciavano da ogni parte. Allora egli dominò il «caos», ma liberò con la sua stessa azione forze nuove, non ancora soggiogate dalla sua attitudine personale e dalle forme del «nuovo mondo», e ciò perché «ogni cultura si paga con il sacrificio della realtà vivente».

Nella parabola della storia siamo oggi ritornati esattamente al punto in cui si trovò l'uomo primitivo quando ebbe da affrontare il suo primo compito, quello di creare un «mondo». Siamo di nuovo minacciati da un «caos» che, questa volta, «noi stessi abbiamo provocato».⁴ Il nuovo mondo è un mondo «derivato, artefatto, astratto-irreale»; in esso le cose «non vengono più percepite, viste, affermate, formate, gustate immediatamente, bensì per mediazione di segni, di sostituzioni, concetti, formule matematiche, apparati». «Questi segni astratti non esauriscono il senso delle cose. Essi afferrano solamente determinati tratti, giusto quanto è necessario per tenerlo (il senso delle cose) e per avere nello stesso tempo la libertà dello sguardo e della mano per altri casi singolari che ad esso assomigliano, ma che non gli sono uguali. Ora diventa possibile abbracciarli tutti con un colpo d'occhio, sottometerli tutti ad un giudizio, tenerli tutti in pugno, dominarli. Questo dominio però si paga col sangue». «Cosicché l'uomo vive nell'astratto. E, lo sai, l'astratto, il concettuale non è spirito. *Lo spirito è vita*. Tuttavia anche lo spirito è "generale" ma di una generalità

⁴ Ivi, pp. 77-78; tr. it., pp. 88-90.

vivente, cioè a dire, esso coglie l'oggetto nella sua vita».⁵ L'impegno dell'uomo di fronte al nuovo mondo da costruire è anzitutto quello di una libera adesione al «nuovo». L'uomo che abita questo «secondo mondo» è «l'uomo non umano».

In questo nuovo mondo gli dèi non sono più possibili; al massimo la tecnica porta in esso «una numinosità smarrita». Deve formarsi un nuovo «tipo umano» dotato di una più profonda spiritualità, di una libertà e di una interiorità nuove, di una capacità di assumere forme nuove e di crearne.⁶

Gli atteggiamenti richiesti al nuovo tipo di uomo per questa impresa sono:

- un rispetto per le cose e per l'uomo, che sostenga questo nuovo sapere;
- una ingenuità nuova nella coscienza;
- una capacità di credere anche vivendo nella divisione.

Si possono intravedere alcune prospettive in cui impegnarsi per creare un mondo nuovo:

- *riconoscere i limiti del nostro esistere*, superando le false illusioni di progresso e di evoluzioni indefinite, e nello stesso tempo acquisire una nuova infinità, che abbia la sua origine nello spirito;
- *risolvere il problema del dominio della natura*, ma nello stesso tempo acquisire una nuova sfera di libertà, una nuova mentalità e un nuovo ordine per valutare «in maniera vivente» il sublime e l'abietto, il lecito e l'illecito, la responsabilità e i limiti;
- *veder scomparire l'aristocrazia del piccolo numero e accettare il fatto della «massa»* — «quel fatto per cui ciascuno di questa folla ha diritto alla vita e ai beni» —. Nello stesso tempo deve essere possibile «articolare la massa in se stessa e giungere ad una nuova gerarchia del valore e dell'essere umano»;
- *seguire la tecnica e desiderarne un ampliamento sul piano dei problemi da risolvere*, e tuttavia integrare le forze che

⁵ Ivi, p. 26; tr. it., p. 29.

⁶ Cf. ivi, p. 80; tr. it., p. 94.

da essa si sprigionano in un «cosmo» in cui l'uomo si è elevato a livello di quelle forze.

Ciò deve essere possibile perché già si intravedono i primordi di questo «mondo nuovo» e di questo «uomo nuovo»; ma potrà essere veramente tale? Se noi partiamo dalla piattaforma umana sulla quale ci troviamo ciò non potrà avvenire. Ed è dimostrato «dalla grande confusione che regna dappertutto».⁷ Se allora non è possibile creare un «mondo nuovo» partendo dal livello umano finora raggiunto, chi vive in questo mondo ha bisogno di trovare in se stesso e in qualche cosa di più profondo di se stesso un punto d'appoggio da dove partire per afferrare questo «secondo mondo».⁸

Questo «secondo mondo» è un mondo «puramente mondano»; in esso diminuiscono sempre più l'esperienza religiosa, la realtà di Dio, della sua potenza creativa e del suo governo sul mondo.⁹ Fede e vita si dissociano, anzi lo stesso mondo tende a frantumarsi, perché, in una realtà che diventa ognora «più profana», è sempre più difficile riconoscere, attraverso l'apparato tecnico, il mondo primitivo e autentico della creazione.¹⁰ Il rischio è quello di una religiosità senza mondo, apparentemente «pura», di fatto però molto problematica.

Per ricuperare questo «secondo mondo» all'umano, occorre una «proposta nuova». Essa parte dall'esistenza cristiana e si articola in questo modo:

- *tentar di «realizzare uno sguardo d'insieme»* che abbracci l'esistenza cristiana nella sua complessità»;
- *prendere nuovamente posizione*, pensando e vivendo in quella totalità dell'esistenza per la quale vale la parola «tutto è vostro e voi siete di Cristo» (1Cor 9,23);
- *considerare che il Cristo è il «punto» da cui «guardare, valutare, decidere»*. Ciò significa ridare alla fede il compi-

⁷ Cf. *ivi*, pp. 80-81; tr. it., pp. 96-97.

⁸ Cf. *ivi*, p. 102; tr. it., p. 108.

⁹ Cf. *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, p. 217ss; tr. it. in *Scritti filosofici*, Milano 1964, p. 323ss; *Sorge um den Menschen*, I, Würzburg 1958, p. 162ss; tr. it. *Ansia per l'uomo*, I, Brescia 1970, p. 157ss.

¹⁰ Cf. *Religion und Offenbarung*, cit., pp. 85 e 105; tr. it., pp. 211 e 251-252.

to di «abbracciare e plasmare il mondo»; teoricamente come «presupposto dell'attuazione di una concezione del mondo»; praticamente come «autentica salvezza, fondata sull'essere e sulla verità delle cose umane così terribilmente minacciate»;

- «vedere che ogni distinzione (tra natura e grazia) ha un semplice valore metodico e ciò che in verità esiste è il mondo e l'uomo in esso, chiamato e giudicato e redento da Dio». È tempo di pensare «al tutto partendo dal tutto». Questo «pensare al tutto partendo dal tutto» è la *christliche Weltanschauung*. Essa nasce nell'animo di Guardini come proposta per risolvere il più radicale problema del nostro vivere. A qualcuno tutto questo potrebbe sembrare un ritorno al passato. Per dissipare ogni equivoco Guardini precisa che «ciò non significa un ritorno (del resto impossibile) al Medioevo, ma un andar avanti, mantenendo tutto ciò che è stato conquistato nella lunga fatica dei secoli passati: la coscienza critica, la preoccupazione del distinguere, la serietà nell'affrontare i problemi sollevati dalla scienza». Un andare avanti «al di là delle separazioni, verso il tutto, in un atteggiamento che, a distanza di un millennio, e quindi in modo più critico, più severo, con maggior riserbo, corrisponde all'atteggiamento un tempo assunto dall'uomo occidentale».¹¹

Alla vita del mondo contemporaneo, divisa e, perché tale, povera, anche se mascherata da una sofisticata cultura con l'etichetta dell'apparente ricchezza dell'autonomia, Guardini non oppone un «no», perché in questa vita c'è il faticoso camminare dell'uomo. Egli propone un nuovo progetto di esistenza cristiana e una rivoluzione culturale. La *christliche Weltanschauung* è la sua risposta agli interrogativi del presente e la proposta a quei problemi. Essa nasce dal di dentro ai fatti e per questo si dimostra capace di risolvere i problemi che i fatti fanno emergere.

Quando Romano Guardini scelse la *christliche Weltanschauung* come suo specifico campo di ricerca, possedeva già

¹¹ *Freiheit-Gnade-Schicksal*, Würzburg 1962, pp. 9-13; tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., pp. 7-11.

un metodo per la conoscenza del concreto-vivente.¹² *Der Gegensatz* è il tentativo di dare risposta alla domanda: che cos'è il concreto-vivente? Domanda che richiama immediatamente l'altra: come si può conoscere il concreto-vivente? Il presupposto alla risposta Romano Guardini lo mutua dalla fenomenologia ed è la corrispondenza tra l'oggetto e l'atto che lo coglie, secondo il principio da lui riformulato in questi termini: «ogni oggetto, per poter essere realmente conosciuto, ha bisogno di un comportamento a lui ordinato».

L'oggetto preso in considerazione dalla *christliche Weltanschauung* è la vita, la sintesi vitale che abbraccia ogni cosa e palpita nel vivente concreto. In modo ancora più preciso questo vivente-concreto è l'uomo, tutto il vivere umano nel suo complesso, come nei suoi particolari, nel suo più intimo contenuto qualitativo e nelle sue proprie funzioni tipiche. L'uomo, in quanto vivente, è polarmente strutturato.¹³ La *Gegensatz-Theorie* che tenta di cogliere l'uomo vivente, storicamente situato, impiega nel suo dinamico movimento conoscitivo categorie polarizzate.¹⁴

Romano Guardini individua la possibilità di una «visione unitaria» (*eine Schau*), come atto conoscitivo competente nei confronti del concreto vivente; una «visione unitaria» in cui l'intuizione non venga lasciata in balia di se stessa, ma incorporata negli strumenti concettuali della scienza, restando però intatta nella sua originalità. In altri termini: esisterebbero dei concetti che stanno reciprocamente in opposizione polarizzata, capaci di cogliere il vivente concreto che si manifesta come una «opposizione polarizzata».

La vita fiorisce sull'equilibrio di queste otto coppie di opposti.

¹² Cf. il mio libro, cit., p. 81ss.

¹³ Cf. *Der Gegensatz*, Mainz 1925, 1955, p. 95; tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., p. 231.

¹⁴ In un modo ancor più preciso, la chiave che dischiude la comprensione del suo pensiero, ci è offerta da Guardini nel 1952 con il discorso di ringraziamento che egli pronunciò nel giorno in cui gli venne conferito il «premio per la pace» nella celebre chiesa di S. Paolo a Francoforte dalla Lega degli editori e librai tedeschi, il 24 settembre. Egli afferma che il problema della pace ha determinato il suo lavoro, perché egli ha sempre ricercato una forza costruttrice in mezzo alla diversità delle opinioni umane. Dalla persuasione che ciò sarebbe stato possibile, è sorto il libro *Der Gegensatz* e, con l'andar del tempo, da questa stessa meditazione sono stati influenzati gli altri scritti. Cf. *Die Wahrheit und der Friede*, Frankfurt a.M. 1953.

Akt	Bau
Fülle	Form
Einzelheit	Ganzheit
Produktion	Disposition
Ursprünglichkeit	Regel
Immanenz	Transzendenz
Verwandtschaft	Besonderung
Einheit	Mannigfaltigkeit

Il conoscere, che è un comportamento vitale dell'uomo concreto nei riguardi del vivente concreto, si muove nell'articolazione dinamica di queste otto categorie e delle leggi che regolano i loro rapporti.¹⁵

Romano Guardini, nei quaranta e più anni della sua attività universitaria, cercò di elaborare una *christliche Weltanschauung* usando sempre questo metodo ermeneutico. In questa ottica, dell'esperienza storica dell'uomo vivente egli studiò in particolare l'esperienza religiosa, applicando il suo metodo allo studio di poeti quali Dante, Hölderlin, Rilke, di romanzieri — Dostoevskij —, di filosofi — Socrate, Agostino, Pascal —, dell'esperienza liturgica e dell'esperienza giovanile, convinto che il «mondo si mostra a partire dalla fede».

La sua lettura della storia si colloca dunque in un'ottica definita, la *christliche Weltanschauung*, e si attua con un metodo preciso, la *Gegensatz-Theorie*.

2. La visione della storia in Romano Guardini

Le grandi monografie presentano degli spaccati di esperienza umana da cui e in cui emergono, come in un rilievo, forme di esperienza religiosa personale. In esse manca una

¹⁵ Cf. il mio libro, cit., pp. 81-146.

collocazione storica dichiarata, anche se tutta una serie di accenni ai fenomeni culturali circostanti lascia intravedere il tessuto storico in cui il personaggio si muove.

Guardini, almeno una volta, tentò un'inquadratura culturale-storica del personaggio e compose uno scritto che doveva servire d'introduzione a un corso sulla concezione del mondo e dell'uomo in Pascal. Sollecitato dalla singolare posizione dell'uomo Pascal, testimone di un'epoca e profeta di un suo superamento, quell'introduzione risultò un breve saggio di filosofia della storia e dell'esperienza religiosa condensata nel Medioevo, nell'epoca moderna e intuibile nell'epoca contemporanea. Il *Das Ende der Neuzeit* (1950) abbraccia infatti la storia del secondo millennio della civiltà occidentale, con un accenno all'antichità classica.

Questo scritto ha una sua continuità logica e cronologica in *Die Macht*, che affronta, a giudizio di Guardini, il problema centrale dell'esperienza umana contemporanea e l'immagine del mondo che ne deriva.

All'interno di questo quadro storico si inseriscono logicamente due altri scritti: *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (1946)¹⁶ e il discorso sul tema dell'Europa: *Europa, Wirklichkeit und Aufgabe* del 1962;¹⁷ questi saggi presentano forme particolari di esperienza religiosa. Partendo dunque dal *Das Ende der Neuzeit* seguiremo l'Autore che guarda e interpreta alcuni fenomeni storici nell'ottica della *christliche Weltanschauung*.

Das Ende der Neuzeit mostra palesemente un interesse di Guardini per tre epoche storiche (il Medioevo, l'epoca moderna — *die Neuzeit* — e l'epoca contemporanea), una preferenza affettiva per il primo, e la volontà di rispondere all'interrogativo che lo angustia circa l'eclisse della religiosità nell'epoca contemporanea. Questo lavoro suscitò apprezzamenti e contrasti nella Germania del 1950, tanto è vero che nel 1954 uscì *Erwiderung, in Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit Zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini*.¹⁸

¹⁶ Stuttgart 1946.

¹⁷ In *Sorge um den Menschen*, I, cit., pp. 253-270; tr. it., I, pp. 275-292.

¹⁸ Würzburg 1954, p. 25ss.

Altrettanto palese è il criterio interpretativo applicato nell'analisi:

«La sola misura con cui si possa validamente giudicare un'epoca è il sapere fino a che punto l'esistenza umana vi si è sviluppata nella sua pienezza, giungendo, secondo le proprie particolarità e possibilità, al suo vero significato».¹⁹

Se si collega questo criterio all'antropologia guardiniana, si comprende come la pienezza dell'esistenza corrisponde a un massimo di incarnazione e si intravede come l'ottica trascendente della rivelazione e della fede illumini la ragione nella ricerca e nella valutazione. E ciò in perfetta coerenza con la fenomenologia della *christliche Weltanschauung*.

La prima epoca che Guardini esamina è il Medioevo: un'epoca che egli ama e valorizza al punto da sembrare che utilizzi la visione medievale come confronto per l'esame delle altre epoche. Proprio per mettere in risalto la rappresentazione del mondo e dell'uomo dell'epoca medievale, egli richiama, in modo sintetico, la «forma» umano-religiosa dell'antichità classica.

L'uomo dell'antichità si muove in un universo finito e divino: è prigioniero del cosmo, perché non dispone di un punto al di fuori di esso, da cui guardare e leggere il cosmo stesso. Anche Platone, Aristotele e Plotino non escono da questo mondo per spiegare il mondo. Il sentimento religioso si esprime nel mito cosmologico: l'uomo vive nel mondo carico di elemento misterioso e il mondo vive in lui.

I miti sono forme e avvenimenti che interpretano il mondo e i suoi elementi e anche l'uomo che, per potere del suo spirito, si pone di fronte al mondo pur appartenendo ad esso. I miti danno perciò all'uomo la possibilità di orientarsi nell'esistenza.²⁰ La forma mitica è quindi in sintonia con la visione del mondo presente in quell'epoca. Da quest'antica forma mitica, attraverso una serie di secoli, si fa sempre più strada una presa di coscienza della ragione, collegata a motivi filosofici e a finalità etiche. Parallelamente a questo cammino e in dipendenza da esso, il sentimento religioso si stacca dal

¹⁹ *Das Ende der Neuzeit*, cit., p. 34; tr. it., p. 32.

²⁰ Cf. *ivi*, pp. 5-10; tr. it., pp. 10-15.

mito e si collega a questi motivi e finalità, prendendo determinazioni diverse. Si passa così dall'antichità all'epoca delle grandi filosofie greche, al periodo romano.

Nel Medioevo invece la rappresentazione del mondo e il modo di vita si trasformano radicalmente. La rivelazione offre un punto d'appoggio fuori dal cosmo, da cui guardare e giudicare il mondo. Si stabilisce di conseguenza una nuova base dell'esistere, che non è deducibile né dall'elemento mitico né dall'elemento razionale filosofico, ma «dall'aver fiducia in questa rivelazione che Dio fa di sé e dall'accogliere, nell'obbedienza e nella fedeltà, quel suo appello per cui si costituisce la persona finita e dal riferire a lui la propria vita».²¹

Questo punto trascendente d'appoggio rende libero l'uomo e gli permette di ricostruire il mondo come un tutto e di assegnare in esso a ciascun essere un luogo definito. Resta la cosmologia tolemaica, ma essa è penetrata dalla visione cristiana: il mondo è l'immagine di Dio, per cui il rango di ogni cosa è determinato dal grado della sua somiglianza con lui. L'ordine gerarchico celeste combacia con l'ordine gerarchico terrestre. L'ordine del processo storico è misurato su tre fatti collegati: creazione, incarnazione, giudizio.

Una tale visione del mondo e della storia si articola nei differenti momenti dell'esperienza umana: rivelazione e autorità della Chiesa pongono vincoli e insieme garantiscono la libertà al conoscere; il peso delle auctoritates fonda la conoscenza scientifica; Chiesa e impero rappresentano l'ordine sociale ed entrambi si rifanno a presupposti soprannaturali quali la grazia e l'istituzione divina.²²

«I differenti settori del mondo e della vita, con i loro gradi e le loro fasi, stanno tra di loro in complessi rapporti di corrispondenza a seconda dell'origine e della derivazione, del fondamento e degli sviluppi, della loro fine e del loro ritorno: questi rapporti sono a loro volta riferiti alle cose eterne, in modo che un simbolismo universale penetra tutta l'esistenza».²³

Il simbolismo universale e l'unitaria pienezza del mondo

²¹ Ivi, p. 16; tr. it., p. 19.

²² Cf. ivi, pp. 18-24; tr. it., pp. 20-25.

²³ Ivi, p. 29; tr. it., p. 31.

trovano, secondo Guardini, la loro espressione più potente alla fine del Medioevo nella *Divina Commedia*. Tale simbolismo sintetizza le caratteristiche dell'esperienza dell'epoca medievale, perché in esso si incentrano rivelazione e storia, formando un'espressione culturale in cui esperienza viva e ragione sono saldamente unite. Sembra infatti che Guardini consideri il simbolismo come l'espressione più adeguata dell'esistenza e della vita medievali.

La visione del mondo e dell'uomo tipica del Medioevo rappresenterebbe una delle più alte espressioni dell'esistere umano e una pienezza di vita non più raggiunta. Di tutto ciò l'elemento religioso è fonte e dinamismo; per cui si potrebbe sinteticamente riassumere questa pienezza in riferimento alla sua eziologia nel titolo parafrasato di un'opera guardiniana: *quanto più c'è Dio nella storia, tanto più in essa emerge l'autentica vita dell'uomo*.

Che questa interpretazione riassuntiva sia pertinente, lo conferma il modo con cui Guardini collega la perdita di questa forma religiosa medievale nelle epoche successive con la perdita della pienezza della vita umana.

L'epoca moderna inizia con un processo di trasformazione nella seconda metà del secolo XIV e prende la sua fisionomia definitiva nel secolo XVII. Questo processo di trasformazione è caratterizzato dal fatto che l'uomo rinascimentale vuole vedere e conoscere la realtà «con i propri occhi», al di là del simbolismo religioso medievale. I propri occhi inaugurano un'epoca in cui il *proprium* porterà alla divisione della scienza e all'autonomia dei vari settori dell'esperienza. C'è in definitiva una rinuncia a considerare la rivelazione come punto trascendente di interpretazione del reale. La storia infatti perde il punto di riferimento dato dalla corrispondenza tra ordini gerarchici celesti e gerarchie terrestri, perché la figura del mondo trapassa dal finito creato all'infinito e perché si dissolve il sistema tolemaico e avanza il sistema copernicano; l'empireo non ha più senso nel sistema copernicano, per cui sia Dio che l'uomo perdono il loro posto nel cosmo. Se è vero cioè che la terra non è più centro dell'universo, è anche vero che l'uomo, pur diventando centro di interesse per sé, non si sente più centro della creazione, ma una parte qualunque del mondo, non più protetto dallo sguardo provvidente di Dio e non più collocato

nella scala degli esseri sopra le cose e sotto il sovrano potere di Dio.

L'autocoscienza dell'uomo e il sentimento del proprio esistere nel mondo diventano autonomi e si condensano in alcune «figure» che hanno anche caratteri religiosi. Gli elementi fondamentali di queste figure sono i nuovi concetti di natura, soggetto, cultura.²⁴

La natura, nell'antichità, era considerata come una specie di rivelazione *ante litteram* di Dio; nel Medioevo è creatura di Dio e, come tale, satura delle tracce del suo operare e del suo volto; nel rinascimento e nell'epoca moderna è qualcosa di autonomo e di supremo, che scinde la vita dalla rivelazione e fa apparire, nel corso dei secoli, quest'ultima come irreali, anzi ostile alla vita. Ciò che discende dalla natura è definitivo, perché essa o è «la madre natura» o «il Dio natura». Ciò che è naturale è quindi sacro e religioso.²⁵

Di fronte alla natura, originato da essa, sta l'uomo-soggetto, non perché il suo io è creato da Dio, ma perché il suo io è la misura delle cose. La soggettività si dispiega soprattutto come personalità, che si sviluppa secondo le proprie doti e iniziative in modo autonomo. La personalità ha il suo prolungamento nel genio che appare pieno di mistero e si ricollega all'immagine della divinità.²⁶

Considerando il mondo come natura, l'uomo lo sottrae all'azione creatrice di Dio, e lo situa in se stesso; concependo se stesso come personalità, si fa signore della propria esistenza e la costruisce come opera propria, cioè come «cultura». Tale cultura acquista carattere religioso perché in essa si rivela il mistero del mondo e perché in essa lo spirito del mondo prende coscienza.²⁷

Natura, soggetto e cultura sono in correlazione tra loro, si condizionano, si completano vicendevolmente, e rappresentano qualcosa di definitivo, senza rimandi a realtà trascendenti. Il quadro che ne viene fuori è una forma culturale

²⁴ Guardini colloca nella cornice storica la riflessione già fatta su questi stessi concetti nel 1939 in *Welt und Person*. Qui mi limito ai concetti essenziali richiamati in *Das Ende der Neuzeit* al solo fine di caratterizzare la forma di esperienza religiosa elaborata nell'epoca moderna.

²⁵ Cf. *Das Ende der Neuzeit*, pp. 41-45; tr. it., pp. 45-49.

²⁶ Cf. *ivi*, pp. 45-47; tr. it., pp. 39-51.

²⁷ Cf. *ivi*, pp. 51-52; tr. it., pp. 51-52. A conferma di ciò Guardini cita la frase di Goethe: «Colui che possiede la scienza e l'arte possiede anche la religione».

religiosa, in cui i caratteri del trascendente si trovano nell'immanente e la fiducia dell'uomo riposa sulla scoperta di essere lui stesso il creatore della storia.

Tale quadro culturale pone seri problemi alla fede cristiana che perde la sua tranquilla evidenza e deve addurre delle prove della sua verità. Come si può infatti conciliare l'azione della causa prima con quella della causa seconda? Come mettere d'accordo la libertà del singolo di elevarsi a Dio e l'autorità della Chiesa? Questo contrasto tra due visioni del mondo e dell'uomo, che rivendicano ciascuna per se stessa il carattere di verità, crea tensioni nell'epoca moderna. Scompare la possibilità di mettersi d'accordo con se stessi e di venir a capo del carattere problematico dell'esistenza. Le forze numinose, nell'intimo e all'esterno, vengono avvertite in modo immediato, fecondo, ma anche sconvolgente e distruttore. «Le tensioni interiori si esprimono anche all'esterno, nella storia, e nascono così i grandi movimenti religiosi, ed anzitutto quelli che vengono designati col nome di Riforma e Controriforma».²⁸

Le manifestazioni dell'esperienza religiosa nell'epoca moderna sono in definitiva due e in contrasto tra loro: si riscontra un'aureola di religiosità, con trasferimento di valori religiosi, attorno all'autocoscienza che l'uomo ha della propria autonomia e della sua opera. In contrasto con questa religiosità «naturale» immanente, rimane l'esigenza di dare una risposta alla rivelazione e all'incarnazione operanti nella storia. C'è, in quest'epoca, l'effettivo pericolo di scindere creazione e rivelazione, pienezza di vita e incarnazione, coscienza individuale e autorità, come di fatto avviene nella Riforma. C'è soprattutto un decadimento dei valori religiosi e della loro forza di far sintensi con l'esperienza e quindi anche un decadimento della pienezza di vita. Dice Guardini:

«L'abituale presentazione della storia spirituale dell'Europa ha creduto che la sufficienza della natura, l'autonomia della personalità-soggetto, la cultura che crea secondo le proprie norme, fossero delle idee, e che la storia avesse come suo fine la scoperta e la realizzazione sempre più piena di queste idee. Ma era un errore e molti indizi mostrano che quelle idee incominciano a tramontare».²⁹

²⁸ Ivi, p. 57; tr. it., p. 59.

²⁹ Ivi, p. 58; tr. it., p. 60.

Partendo da questa situazione constatata e dall'ultima considerazione fatta, il cap. III di *Das Ende der Neuzeit*, «L'immagine moderna del mondo si disintegra, un'altra ne appare», sviluppa e approfondisce il discorso. A una lettura d'insieme appare ed emerge un'idea dominante: l'uomo d'oggi vive in una situazione d'insicurezza. Qualcosa s'è rotto nel suo mondo e qualcosa si è rotto nella sua persona. Rotti gli ormeggi con le forme classiche dell'esistenza (un mondo fatto di forme ed essenza, di simboli, di ordini gerarchici, di legami con il trascendente), le tre forme natura, soggettività, cultura, fino all'età romantica, avevano fatto da sicuro appoggio all'esistenza. Il crollo della sintesi hegeliana, le vicende storiche della fine del secolo XIX e quelle ancora più drammatiche della prima metà del secolo XX, hanno incrinato quelle forme, che si sono mostrate mistificatorie di fronte alla realtà. Dal 1930, dice Guardini, si delinea una «crisi di disorientamento» a riguardo della natura, che non è più sentita come «madre», «armonia», «norma valida», «vivente rifugio», ma semplicemente come uno spazio e una materia in cui e con cui l'uomo realizza un'opera. È un'opera che assorbe tutto l'uomo, tutta la sua forza e tutto il suo essere fino al dominio completo sulla natura.

«I rapporti con la natura assumono perciò i caratteri di un'opzione decisiva: o l'uomo riesce a realizzare come si conviene la sua opera di dominazione e sarà immensa o sarà la fine di tutto».³⁰

È un impegno e un ardore prometeico quello che si fa strada, anch'esso carico di una sua religiosità (non più «naturale», come in Giordano Bruno e in Goethe), che sta in relazione con la grandezza dell'opera e la decisione suprema dell'uomo di fronte ad essa. Quest'opera è comunque qualcosa di assoluto e di terribile.³¹

Per quest'impresa l'uomo contemporaneo impiega la tecnica. In conseguenza dell'uso della tecnica e dei fenomeni sociali connessi, la natura del soggetto, legata alla struttura sociologica borghese, muta e compare «l'uomo della massa» e il «cameratismo», fatto di solidarietà completa di fronte al lavoro e di fronte al compagno di lavoro.

³⁰ Ivi, p. 64; tr. it., p. 66.

³¹ *Ibid.*

Guardini non guarda con pessimismo alla tecnica e all'uomo della massa, come vorrebbe W. Norris Clarke in *The End of modern World?*,³² e non è il profeta del crollo della civiltà occidentale. Semmai guarda con realismo. Considera la tecnica come una delle più alte potenzialità espresse dall'uomo, costruito sul modello di Dio creatore, e, nello stesso tempo, coglie in essa uno degli strumenti del potere. Anche l'uomo della massa porta in se stesso, assieme al pericolo di essere sfruttato e dominato, la possibilità di condurre la persona a una maturità piena.

Il risultato però della visione tecnologica, guidata da una ragione raziocinante che riduce il reale a simboli astratti, è quello di aver codificato la natura in formule, al fine di esercitare su di essa un maggior potere. La natura diventa una natura-non-naturale. E l'uomo, che non ha più la possibilità di sperimentare anche vitalmente la conoscenza e le relative realizzazioni (possibilità che fanno il conoscere e l'agire dell'uomo a misura d'uomo), diventa un uomo-non-umano.

Anche la cultura, che da un lato non è più recepita come «spirito oggettivo», dall'altro lato non è più sentita come espressione della verità esistenziale, si manifesta più dura, tesa, senza carattere organico e senza fecondità: una cultura che non «coltiva» e non stabilisce relazioni, una cultura-non-culturale.

Umano-non-umano, cultura-non-cultura non esprimono in Guardini un giudizio morale, ma designano strutture storicamente prodotte, quelle in cui il campo dell'esperienza dell'uomo è fondamentalmente superato dal campo della sua conoscenza e della sua azione.³³ Il non-umano è prodotto quando, nella conoscenza, intuizione e concetto sono separati; quando, nell'azione, la dinamica degli effetti non è in sintonia con l'esperienza; quando, nella vicenda storico-culturale, ogni scienza segue autonomamente il suo corso e la religiosità si rinchiude nel «puramente religioso»; quando cioè si abbandonano l'attenzione e il rispetto per la ricchezza della vita e si preferisce l'alibi dell'astrazione.

³² In *America*, vol. XCIX, n. 3, aprile 1958.

³³ Cf. *Das Ende der Neuzeit*, pp. 95-96; tr. it., pp. 97-99.

È facile vedere, in queste analisi e in queste correlazioni, come sia fecondo il *Gegensatz*.

Il fatto storico culturale descritto evidenzia il problema centrale dell'epoca post-moderna, quello del potere, o meglio del potere dell'uomo sul potere.³⁴ Guardini dal 1950 al 1962 ritornò sovente su questo argomento, preoccupato di approfondire l'analisi e di indicare soluzioni; frutto di queste riflessioni sono *Die Macht* (1951),³⁵ *Der Unvollständige Mensch und die Macht* (1955)³⁶ e *Das Phänomen der Macht* (1962).³⁷ In questi studi non v'è una reale crescita nella intuizione della realtà del potere, anche se le analisi sono più ampie e le esemplificazioni più vaste. Le intuizioni di fondo sono quelle contenute in *Das Ende der Neuzeit*.³⁸ Di esse cercherò di mettere in luce quelle più direttamente legate alla forma di esperienza religiosa dell'epoca post-moderna.

Il potere umano e la «signoria» che ne deriva, hanno la loro radice nella somiglianza con Dio. L'uomo dunque non possiede il potere per diritto autonomo, ma come impegno e servizio verso la verità delle cose (cioè l'uomo non potrà sovrapporre la propria volontà al dato della natura, ma dovrà prima conoscere le cose come sono in sé, per rispettarne l'essenza). Il potere, rettamente inteso, ha il compito di portare avanti, come storia e cultura, quello che Dio ha liberamente creato come natura, ed è responsabilità verso gli altri uomini e in definitiva verso Dio. Questo è l'uomo e il suo potere: creatura chiamata da Dio come persona, posta da Dio in relazione con le cose e con le altre persone.³⁹ L'uomo moderno-autonomo, rinchiuso dall'idealismo, dal positivismo e dall'esistenzialismo in categorie cui non appartiene, non esiste in realtà: esso è un falso. La sua opinione che ogni

³⁴ «Il problema centrale attorno a cui dovrà aggirarsi il lavoro della cultura futura e dalla cui soluzione dipenderà non solo il benessere o la miseria, ma la vita o la morte è la potenza. Non il suo aumento — chè questo avviene da sé — ma la via per domarla e per farne un retto uso»; ivi, p. 100; tr. it., p. 102.

³⁵ Cit.

³⁶ In *Sorge um den Menschen*, cit., I, pp. 41-70; tr. it., I, pp. 43-74.

³⁷ In *Sorge um den Menschen*, II, Würzburg 1966, pp. 61-65; tr. it., *Ansia per l'uomo*, II, Brescia 1969, pp. 57-72.

³⁸ Lo ammette Guardini stesso nella prefazione a *Die Macht*, cit., p. 6; tr. it., p. 9.

³⁹ Cf. *Das Ende der Neuzeit*, cit., pp. 85-92; tr. it., pp. 90-95; e *Die Macht*, pp. 25-43; tr. it., pp. 27-45.

acquisto di potenza sia progresso e che anche la storia sia un continuo progresso è falsa ed illusoria. Proprio l'uso che si fa del potere smaschera tale illusione. Si accentua infatti sempre più la tendenza a usare il potere secondo un processo naturale per il quale non esistono norme di libertà, ma solo pretese necessità di utilità e sicurezza.

«Anzi l'evolversi di questo stato di cose dà l'impressione che la potenza si oggettivizzi; come se in fondo essa non fosse posseduta e utilizzata dall'uomo, ma si sviluppasse, si determinasse all'azione procedendo in modo autonomo, sulla base della logica dei problemi scientifici, tecnici e delle tensioni politiche. Questo significa che la potenza diviene demoniaca».⁴⁰

Il fenomeno del potere è, come ogni realtà umana, sotto il segno e il giudizio della rivelazione, per cui diventa salvezza o diventa dannazione.

Guardini è convinto e vuole convincere che «nulla esiste che non abbia un Signore». Di ciò che esiste nel campo della natura, Signore è Dio; di ciò che esiste nel campo della libertà, signore deve essere l'uomo. Se ciò non avviene, l'esistente non diviene semplicemente «natura» (ipotesi con cui l'uomo moderno si consola), ma viene posseduto dai demoni, di cui parla la rivelazione. Continua Guardini:

«Con questo termine non intendo nessuna moda momentanea e giornalistica, ma esattamente ciò che dice la rivelazione: esseri spirituali, creati buoni da Dio e caduti lontani da lui: che si sono decisi per il male e ora sono risolti a rovinare la creazione. Sono questi demoni che governano allora la potenza dell'uomo: attraverso i suoi istinti, apparentemente naturali e in realtà così ribelli; attraverso la sua logica, apparentemente conseguente e in realtà così facilmente influenzabile; attraverso il suo egoismo, così impotente davanti a tutte le violenze. Se si osservano senza pregiudizi razionalistici o naturalistici le vicende degli ultimi anni, la forma della condotta umana e gli atteggiamenti psicologici e spirituali parlano un linguaggio abbastanza chiaro».⁴¹

La lettura che Guardini fa del potere porta a una prima conclusione: nell'ottica della *christliche Weltanschauung* ogni

⁴⁰ Cf. *Das Ende der Neuzeit*, p. 92; tr. it., pp. 93-94. In *Die Macht*, p. 81ss, Guardini collega questo fatto con il peccato originale.

⁴¹ Ivi, pp. 92-93; tr. it., p. 95.

energia o forza della natura trasformata dalla scienza e dalla tecnica e quindi collocata nel regno della libertà e della storia, se entra nel dominio della pura ragione-autonoma, diventa rovina, perché assolutizza una serie di valori relativi e in questo modo distrugge l'originaria fisionomia dell'uomo e del mondo.

Una seconda conclusione è il fatto che in tutta questa serie di processi legati al potere, Guardini recupera la responsabilità dell'uomo di fronte alla storia e il primato dell'azione di Dio. È l'uomo il vero responsabile della sorte del mondo e della sua sorte nel mondo: nulla avviene per caso; egli inoltre per fede sa che Dio è più potente di qualsiasi evoluzione della storia e dei demoni.

Mentre l'uomo acquista un maggior senso di responsabilità di fronte alle trasformazioni storiche e in particolare di fronte alla pericolosità dell'uso del potere, attorno a lui e dentro di lui l'esperienza religiosa assume nuove forme. Nel corso dell'epoca moderna si sono sviluppate forme di esperienza socio-culturali dominate dall'autonomia e si è andata affermando un'esistenza profana completamente staccata da influenze cristiane dirette; in parallelo è nato un cristianesimo che imita, in uno strano modo, questa anomalia.

«Come si sviluppa una scienza puramente scientifica, un'economia puramente economica, una politica puramente politica, così si sviluppa una religiosità puramente religiosa».⁴²

La religione cioè perde sempre più i suoi legami con la vita concreta, si impoverisce di contenuti profani, si limita a una dottrina e una prassi non sorrette da una lettura e da un impegno storico e, per molti, non ha più altro significato se non quello di dare una consacrazione religiosa ad alcuni momenti culminanti dell'esistenza: nascita, nozze, morte. Ciò provoca, nell'uomo contemporaneo, il declino della recettività religiosa come contatto diretto con il contenuto religioso delle cose, cioè il declino di «quel lasciarsi afferrare dal flusso del mistero che promana dal mondo».⁴³ Le disposizioni religiose naturali, conclude Guardini, restano fortemente indebolite e «la vita senza l'elemento religioso

⁴² Ivi, p. 106; tr. it., p. 108.

⁴³ Ivi, p. 107; tr. it., p. 109.

diviene come un motore che non ha più olio: si riscalda». ⁴⁴ La causa profonda di questo surriscaldamento della vita e della disorganizzazione dell'esistenza sta nel non voler riconoscere che la rivelazione non è un'esperienza soggettiva, ma la verità assoluta, manifestata da colui che ha anche creato il mondo; ogni ora quindi della storia che rende impossibile l'influsso di questa verità è minacciata nel suo intimo. ⁴⁵

Se questa è la situazione, come potrà essere la religiosità dei tempi futuri? Guardini azzarda un'ipotesi e formula una proposta perché l'ipotesi si realizzi. L'ipotesi è l'apparire di una nuova forma di esperienza cristiana caratterizzata dal confronto con il neo-paganesimo e da esso purificata. Questo avverrà in base ad alcuni movimenti già presenti nella storia.

Il primo di essi manifesta che una vita puramente empirica, in cui ogni avvenimento altro non significa che il suo stretto compiersi, *una vita destituita di ogni senso di mistero non può durare*.

Un secondo movimento in positivo sta nel fatto che «quanto più decisamente il non credente attua il suo rifiuto della Rivelazione e quanto più conseguentemente lo traduce nella pratica, tanto più chiaramente si vedrà cos'è il cristianesimo». ⁴⁶ Il non-credente «deve rinunciare a quell'usufrutto che, pur negando la rivelazione, si appropria dei valori e della forza che essa ha elaborato». ⁴⁷

La fede poi deve uscire «dalla laicizzazione», dalle mezze misure e dalle confusioni: il suo sguardo sulla realtà deve farsi più aperto e il suo centro di gravità penetrare più profondamente in ciò che è personale, nella decisione, nella fedeltà, nella capacità di superarsi.

La nuova forma dell'esperienza cristiana sarà meno spontanea ed automatica, ma riflessa e decisa a distinguersi dalla dominante concezione non cristiana della vita. Nel dogma si accentuerà il carattere pratico ed esistenziale, nel rapporto con Dio emergerà l'obbedienza; fiducia e coraggio caratterizzeranno il contatto con l'uomo; solitudine e carità, vissuta nel suo principio, caratterizzeranno la condizione del cristiano.

⁴⁴ Ivi, p. 111; tr. it., p. 113.

⁴⁵ Cf. ivi, p. 115; tr. it., p. 117.

⁴⁶ Cf. ivi, p. 116; tr. it., p. 118.

⁴⁷ Ibid.

Se volessimo raccogliere in sintesi gli elementi caratteristici dell'interpretazione della storia fatta da Romano Guardini, potremmo elencarli secondo questo schema:

- la storia è letta come un rapporto problematico e dialettico tra persone e istituzioni, tra persone e fatti, illuminato e, per così dire, «fecondato» dalla presenza incarnata del Dio vivente; essa appare come l'intreccio di due azioni e di due decisioni: quella libera e responsabile dell'uomo chiamato a far diventare storia la natura nella collaborazione con gli altri, e quella libera e creatrice di Dio;
- l'ottimismo e la fiducia dell'avvenire non sono affidate alla capacità dell'uomo di razionalizzare un progetto scientifico-tecnologico, ma trovano il loro fondamento nella fiducia in Dio «che è all'opera e agisce» e nella responsabilità della risposta umana;
- coerentemente all'impianto metodologico della *christliche Weltanschauung*, si può interpretare la storia correttamente e compiutamente solo se la si guarda da un punto di vista trascendente.

Un ruolo particolare nell'interpretazione della storia gioca, in Guardini, la figura e la presenza di Cristo Salvatore. Egli tratta in modo specifico del «Salvatore» in *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*.⁴⁸ Anche questo saggio è il tentativo di dar risposta a un problema contemporaneo attraverso un excursus storico. Il problema riguarda i dodici anni di nazismo in Germania: in questi dodici anni il Führer sembra prendere il posto di Cristo-salvatore. Come si può interpretare questo? Già fin dai tempi antichi l'esperienza religiosa si esprime nel mito del salvatore: l'ultramondano che si comporta in modo amichevole verso l'uomo. Poiché il mito non è favola (come vorrebbe il razionalismo moderno), ma «nucleo di significati» (Jung) dell'esperienza vitale dell'uomo e dei popoli, esso agisce nella storia e, con lui, le sue raffigurazioni. Ad esempio il Sovrano incarna l'*Heilbringer* anche in tempi moderni.⁴⁹

In che rapporto sta Cristo con i salvatori mitici? Anzitutto

⁴⁸ Zürich 1945.

⁴⁹ Cf. *ivi*, cit., pp. 5-16.

Cristo è un salvatore che sta «tutto nella storia», mentre i salvatori mitici sono forme espressive del ritmo dell'unica vita della natura, di cui l'uomo è parte. Cristo è il salvatore che libera l'uomo dal dominio magico della natura, portandogli una libertà che viene da Dio. Egli chiama l'uomo e lo fa persona responsabile di fronte a Dio. Sciogliendo l'uomo dal potere magico della natura, gli fornisce indipendenza da essa e da se stesso, per cui gli è possibile uno sguardo verso il mondo (il punto trascendente che rende possibile lo sguardo di *Weltanschauung*!) e il dominio su di esso. Cristo assume in sé l'antico, espresso nel mito, e lo rivive nell'ordine nuovo della grazia. Egli riscatta e porta a compimento l'immagine mitica del re e del portatore di salvezza.⁵⁰

La storia dell'Europa è contrassegnata in modo dominante dalla figura di Cristo, perché la cultura europea è fondamentalmente il risultato dell'azione esercitata dal cristianesimo sui popoli europei. Guardini è convinto che il fenomeno cristiano ha reso possibile l'indipendenza dell'uomo dalla natura, indipendenza che, a sua volta, ha favorito «l'enorme audacia della scienza e della tecnica». Dalla stessa radice deriverebbero l'acuta coscienza storica, la profondità e la finezza dell'animo europeo.

Anche la forma occidentale dello stato ha un'impronta cristiana, perché chi esercita l'autorità ha tale potere da Dio e a Dio deve rispondere. Portatori di autorità e sudditi sono tutti creature di Dio, pari in dignità, tutti responsabili di fronte a lui.

La coscienza mondana che ha proposto uno stato autonomo perché anche la politica, come ogni scienza, è diventata autonoma, ha fornito il tentativo, nell'epoca post-moderna, di far rivivere il mito antico del salvatore, ponendo a suo fondamento la biologia e la razza. Ma questo s'è manifestato impossibile, perché impossibile è il ritorno dell'era pre-cristiana e contraddittorio con la *Gestalt* europea.

La *Gestalt* spirituale dell'Europa, insiste Guardini anche nel discorso *Europa Wirklichkeit und Aufgabe*,⁵¹ è cristiana, per cui il destino dell'Europa è legato alla rinascita, nella coscienza comune, di quest'immagine, perché una cosa è

⁵⁰ Cf. *ivi*, pp. 25-30.

⁵¹ *Cit.*

sicura: o l'Europa ridiventerà cristiana o cesserà di esistere.⁵²

Questo compito è legato alla gestione del potere, come già s'è detto. L'identificazione del Führer con il salvatore è contro la storia. L'istinto del nazismo fu quello di annientare quest'Europa, per poter disporre a piacimento di una massa amorfa. Si spiega così il suo odio mortale verso Cristo e verso tutto ciò che da lui deriva. La mistica del Führer e il suo nazismo hanno stravolto nell'onore la figura del Salvatore, ma non hanno cancellato l'esigenza profonda di salvezza che il cristianesimo ha fatto crescere nella vicenda storica dell'Europa.

3. Attualità di Romano Guardini come interprete della storia

Romano Guardini non fu un uomo alla moda. Non lo fu durante la vita e non lo è ora. Chi ricerca l'originalità del suo pensiero incontra due difficoltà. Anzitutto non è facile tracciare sempre e ovunque linee divisorie tra ciò che è suo caratteristico e ciò che è comune alla cultura del suo tempo. Egli stesso ebbe una viva coscienza di essere del tutto partecipe dei valori e dei contenuti culturali della sua epoca, e dichiarò di vivere come in una «grande sintesi». La seconda difficoltà è relativa al suo pensiero e al suo lavoro, dove si trovano scarse riflessioni metodologiche. Tutto è fuso, metodo e contenuto. Eppure proprio in questa «sintesi», che orienta la sua ricerca liturgica, teologica, pedagogica e filosofica-storica, tutti hanno attinto: i giovani per cui scriveva le sue lettere, e teologi come H.U. Von Balthasar e K. Rahner. Ancora da quella «sintesi» tutti oggi possiamo attingere, come ad una sorgente.

Più in particolare, per quanto riguarda la sua interpretazione della storia, mi sembrano vive, nella cultura di oggi, alcune sue istanze ed alcune sue intuizioni. I vescovi europei, nel simposio tenuto a Roma dal 7 all'11 ottobre 1985, arrivano a queste conclusioni: la Chiesa ha bisogno, innanzitutto di una riflessione filosofica forte e sana, che persegua una rigorosa ricerca della verità, riaffermando il valore della

⁵² Ivi, p. 270; tr. it., pp. 291-292. Cf. anche *Der Heilbringer*, cit., p. 43.

metafisica; occorre riannodare i legami esistenti tra fede e cultura; riscoprire e ripetere al mondo «le ragioni del credente»; orientare la «pietà popolare», intesa come religione del popolo più che religiosità.

Come non ritrovare in queste proposte i motivi di fondo della ricerca guardiniana, quarant'anni dopo?

Tutta la lettura della storia di Romano Guardini fu ispirata da una solidissima riflessione teologica, dall'ansia di riannodare i legami tra fede e cultura. La *christliche Weltanschauung* riproposta oggi diventa un suggestivo spazio di confronto nel nostro pluralismo culturale.

Quando ancora non si parlava di lettura dei «segni dei tempi», Guardini già la faceva, a suo modo. Quel suo metodo originale ed efficace, che individua Cristo come punto trascendente-immanente per l'interpretazione dei fatti storici, e filtra avvenimenti e movimenti culturali entro le categorie polarizzate del *Gegensatz*, non può forse orientare ancora noi, impegnati nello stesso sforzo?

Attualissimo poi mi sembra quel suo stare in mezzo agli uomini senza mai giudicare con asprezza, sapendo accogliere da tutti e da tutto quanto di valido e di positivo si condensa nelle decisioni libere di ogni uomo. Chi meglio di lui ha saputo dialogare con le culture più diverse e con personaggi più disparati?

Romano Guardini resta un compagno di viaggio... La sua compagnia è assai preziosa, perché è discreta e offre sempre motivi di speranza, di pace e di serenità.

IX

LA POLITICA TRA AUTORITÀ E COSCIENZA IN ROMANO GUARDINI

MICHELE NICOLETTI

1. Introduzione

«Personalmente credo di essere realmente un democratico - aggiungo immediatamente: un democratico cattolico che riconosce dei valori assoluti e delle autorità oggettive come date».¹

Così, nel 1946, Romano Guardini definiva la sua posizione nei confronti della politica, una posizione maturata nel corso degli anni di impegno col movimento giovanile cattolico e successivamente attraverso l'esperienza del regime nazista. In queste poche parole è contenuta l'essenza della sua posizione: il riconoscimento di un ordine dell'essere che regge la realtà, anche quella politica, e che l'uomo nell'esercizio della sua attività deve rispettare.

Di un «pensiero politico» guardiniano non è certo possibile parlare; Guardini non si è mai occupato direttamente di politica affermando di non capirci molto:

«...Di cose pratico-politiche non capisco niente. Qualcosa — penso — mi è diventato chiaro della vita dell'uomo nelle sue relazioni storiche di popolo, paese e Stato, ma non ho alcun giudizio sulle cose che riguardano l'azione politica concreta».²

¹ R. GUARDINI, *Zum Problem der Demokratie. Ein Versuch der Klärung* (1946), in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 21(1970), p. 712.

² R. GUARDINI, *Verantwortung und Urteilsmöglichkeit in politischen Fragen. Ein Brief in der Zeit vor den Wahlen* (1953), in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 21(1970), p. 719. Sulla concezione della politica in Guardini si veda ora il recente L. WATZAL, *Das Politische bei Romano Guardini*, Percha am Starnberger See 1987.

Tuttavia se è vero che Guardini non si è voluto mai occupare direttamente di politica, nella sua ricchissima produzione ha però dedicato alcuni scritti ad argomenti politici, non tanto per prendere posizione su problemi concreti, quanto piuttosto per contribuire a chiarire alcuni nodi teoretici rilevanti per l'azione politica. Ripercorrere alcuni di questi suoi scritti non ha dunque il valore di soddisfare una semplice curiosità: innanzitutto questa lettura può arricchire il profilo biografico culturale e dunque la comprensione dell'uomo e del pensatore Guardini; in secondo luogo ciò consente di dare uno sguardo al mondo cattolico tedesco per coglierne più a fondo le dinamiche, specialmente quelle relative alla sua formazione culturale; infine può portare a enucleare alcuni concetti che possono essere eventualmente utili per una chiarificazione teoretica dell'essenza della politica. In poche pagine non è certo possibile rispondere in modo esauriente a questi problemi; in questo intervento ci si limiterà dunque a indicare alcune tematiche significative e meritevoli di ulteriore approfondimento che gli scritti di Guardini sulla politica presentano.

Questa indagine appare d'altra parte giustificata sia da un punto di vista storico che da un punto di vista teoretico: da un punto di vista storico in quanto la vicenda di Guardini è fortemente intrecciata a quella della formazione culturale e spirituale di molti cattolici tedeschi; da un punto di vista teoretico in quanto, benché «impolitico», Guardini contribuisce a chiarire nel suo tempo alcuni concetti rilevanti per la teoria politica. Così scrive il nostro autore:

«Mi sono sempre mantenuto fuori dalle questioni politiche. Non per mancanza di interesse o per senso del dovere, ma perché non lo consideravo affar mio. L'influsso che forse potrei esercitare cerco di indirizzarlo sui fondamenti dell'agire politico. E anche questo è importante».³

E ancora:

«Non era nell'ambito delle mie possibilità intervenire direttamente nel lavoro politico-sociale. Il mio impegno era rivolto piuttosto a

³ R. GUARDINI, Lettera a Joseph Müller-Marein («Die Zeit») del 23.9.1957, Staatsbibliothek München, citato in H.B. GERL, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk*, Mainz 1985, p. 274.

contribuire in modo indiretto alla chiarificazione dei concetti e dei sistemi di valore». ⁴

2. Autorità e libertà

Gli anni '20 vedono Guardini legato all'esperienza del movimento giovanile «Quickborn» ⁵ che si raccoglie attorno al castello di Rothenfels e si esprime nella rivista «Die Schildgenossen». La rivista, di cui Guardini assunse la direzione nel 1924, ebbe un ruolo assai importante nella formazione culturale e spirituale dei giovani cattolici tedeschi. In essa venivano trattati argomenti diversi: dalla fede alle figure di pensatori e letterati come Agostino, Hölderlin, Dostoevskij, all'arte e alla musica sacra. La rivista non aveva un orientamento politico esplicito, sulle sue pagine si alternavano repubblicani di sinistra come rappresentanti della rivoluzione conservatrice. La linea culturale di fondo criticava la società liberal-borghese moderna fondata sul numero e sul denaro e auspicava invece un ordine spirituale che ristabilisse la gerarchia dei valori. In questa prospettiva si collocava la critica al parlamentarismo considerato un frutto politico della mentalità illuministico-borghese, accompagnata talvolta da una certa presa di distanza dallo stesso partito cattolico del «Zentrum». Così si legge in un articolo:

«Il nostro atteggiamento intellettuale e spirituale non vuole affatto avvicinarsi oggi a quella formazione storicamente sopravvenuta che si chiama partito. Anche il partito che dovrebbe esserci ideologicamente più vicino, non lo consideriamo come una categoria eterna... Noi non crediamo alla virtù risanatrice popolare del parlamentarismo importato dall'occidente liberale, neppure se esso si nasconde dietro il manto inorpellato di una democrazia formalmente pulita». ⁶

In questa critica al parlamento gli «Schildgenossen» si

⁴ R. GUARDINI, Lettera a Bernhard Pfister del 16.3.1955, Staatsbibliothek München, citato in H.B. GERL, cit., p. 274.

⁵ Sul movimento «Quickborn» e la rivista «Die Schildgenossen» si vedano: H.B. GERL, cit., pp. 153-201, e H. LUTZ, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*, Monaco 1963; tr. it. *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, Brescia 1970, pp. 114-125.

⁶ W. ENGEL, *Godesberger Merkwürdigkeiten*, citato in H. LUTZ; tr. it., cit., p. 118.

avvicinavano al pensiero del giurista Carl Schmitt, di cui furono pubblicati alcuni articoli sulla rivista.⁷ Schmitt, di formazione cattolica, vedeva nel parlamentarismo la dissoluzione della sovranità dello Stato e della responsabilità personale. In questa forma la politica veniva sottratta alle decisioni e affidata all'«eterna discussione»; smarriva così la sua capacità di governo e lasciava prevalere le ragioni economiche delle parti sociali a scapito dell'unità dello Stato. Da qui la rivalutazione dei concetti di autorità, ordine e gerarchia rispetto all'affermazione della libertà individuale e della limitazione del potere statale tipiche del pensiero liberale.

Il parallelo con il pensiero di Schmitt non riguarda tuttavia solo la critica al parlamentarismo. A un'analisi più approfondita — come è stato di recente notato⁸ — emerge

⁷ C. SCHMITT, *Um das Schicksal des Politischen*, in «Die Schildgenossen» 5(1926), pp. 313-322. Su Carl Schmitt si vedano tra gli altri: per gli aspetti biografici, J.W. BENDERSKY, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983; sulla sua «teologia politica», K.M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart 1973, e M. NICOLETTI, *Alle radici della «teologia politica» di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 10(1984), pp. 255-316. D'altra parte Schmitt è solo la punta più lucida e tagliente del fronte dei critici del parlamentarismo nella Germania degli anni '20. Questi rappresentavano un fronte assai ampio ed eterogeneo e avevano molti sostenitori in campo teologico — si pensi ad esempio sul fronte protestante a Friedrich Gogarten (su Friedrich Gogarten si veda G. PENZO, *Friedrich Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981).

Spesso le argomentazioni teologiche venivano utilizzate sul piano politico senza alcun riguardo alla distinzione dei piani e dunque creando pericolosi cortocircuiti: «Quando nel 1870 — si legge ad esempio in un articolo del 1933 sugli «Schildgenossen» — fu definita l'infallibilità del papa, la Chiesa prefigurò su un piano più elevato quella decisione storica che oggi è scesa sul piano politico: per l'autorità e contro la discussione, per il papa e contro la sovranità del concilio, per il Führer e contro il parlamento»: R. GROSCHKE, *Die Grundlagen einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, in «Die Schildgenossen» 13(1933/34), p. 48. Affermazioni come queste rappresentavano naturalmente gli esiti estremi di un atteggiamento antiliberal e antiparlamentare condizionato dagli eventi degli ultimi anni della repubblica di Weimar; tuttavia occorre riconoscere come la cultura politica del mondo cattolico tedesco non fu certo in grado di frenare la dissoluzione della fragile vita democratica della Germania.

In questa situazione culturale la posizione di Guardini appare piuttosto interessante: da un lato, anche per la sua dichiarata «impoliticità», egli è pienamente «dentro» le categorie e gli atteggiamenti politici di fondo del mondo cattolico tedesco; dall'altro il suo forte radicamento nel pensiero filosofico del Medioevo cristiano — e dunque la sua visione della fondazione e dei limiti teologici del potere — gli consentirà di maturare una posizione di distacco dallo Stato autoritario e totalitario e di porre le basi culturali e spirituali per un superamento dello stesso.

⁸ Sul parallelo tra Schmitt e Guardini si veda il denso e interessante saggio di R.

un'analogia, accanto naturalmente a consistenti differenze, tra Schmitt e Guardini. Nel 1923 Schmitt pubblica uno scritto destinato a restare famoso:⁹ *Römischer Katholizismus und politische Form*. In questo scritto il cattolicesimo, e in particolare la sua espressione istituzionale, ossia la Chiesa romana, viene visto come il modello eminente di «forma» politica, ossia di complesso teorico e pratico capace di ordinare e disciplinare la realtà culturale e storica nei suoi aspetti contrastanti e addirittura opposti. La chiesa cattolica è presentata da Schmitt come modello di *complexio oppositorium*, di organizzazione capace di comprendere in sé il massimo di autorità (l'infallibilità papale) con il massimo di democrazia (la possibilità che «l'ultimo pastore abruzzese» possa varcare il soglio pontificio).

Ebbene, questa stessa visione del cattolicesimo come sguardo capace di abbracciare aspetti diversi, la realtà nella sua complessità, ritorna in un saggio di Guardini dello stesso anno, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*:¹⁰

«L'elemento cattolico non è un tipo accanto a un altro... Esso abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa».¹¹

E questo abbraccio della complessità si realizza non nello sguardo del singolo, ma della comunità:

«Ma esiste anche una vivente unità di tutte queste distinzioni tipiche; però essa non sta più nel singolo, bensì nella comunità...

ESPOSITO, *Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in «Il Centauro» 6(1986), n. 16, pp. 103-139.

⁹ Si tratta di C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, Monaco 1925; tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986. L'espressione con cui si apre questo saggio («Es gibt einen antirömischen Affekt») ritornerà — senza la citazione della fonte — nel titolo di un'opera di Balthasar: H.U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*; tr. it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974. Su quest'opera di Schmitt si veda l'introduzione di Carlo Galli alla traduzione italiana citata.

¹⁰ R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923); tr. it. in *Scritti filosofici*, a cura di G. SOMMAVILLA, 2 voll., Milano 1964, vol I, pp. 274-292. D'altra parte lo stesso Guardini in una lettera del 1924 aveva mostrato apprezzamento nei confronti dei saggi di Schmitt: «Carl Schmitt ha visto giusto nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano - libro che ho letto durante il viaggio venendo qui...» (in R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See*; tr. it. *Lettere dal Lago di Como*, Brescia 1959, p. 16). È chiaro che a proposito dei rapporti tra etica e politica e della dottrina dell'«amico-nemico» le concezioni di Schmitt e di Guardini saranno ben diverse.

¹¹ Ivi, p. 289.

cioè nella Chiesa. Essa è l'unità universale originaria. Non scaturita sincretisticamente dalle distinzioni, ma, di fronte ad ogni distinzione, originaria e creatrice come la totalità della vita personale di fronte ai singoli atti, organi e atteggiamenti in cui essa si esprime. La *Weltanschauung* cattolica in senso pieno, cioè lo sguardo sul tutto da parte della totalità della vita originaria e sovrana su tutte le distinzioni tipiche, è anzitutto propria della Chiesa; essa è la portatrice storica dello sguardo di Cristo sul mondo».¹²

E così prosegue in nota:

«Questa universalità ha una doppia faccia: estensiva e intensiva. In forza della prima la Chiesa mantiene ampio lo sguardo, abbraccia i tempi e l'insieme delle forme e distinzioni umane. Essa fa sì che la Chiesa si estenda sempre più e inserisca in sé sempre nuovi valori: è la parabola evangelica del grano di senape. In forza della seconda la Chiesa è in grado di gettarsi in quell'opera o in quel contegno o in quella decisione tutta speciale che Dio attraverso la situazione dell'ora desidera da lei; ma essa rimane elastica, conserva il suo essere totale e può di lì passare a sempre nuove decisioni».¹³

Questa *complexio oppositorum* che Guardini individua nel cattolicesimo rappresenta la conseguenza di quel principio di polarità che stava in quegli anni alla base dell'atteggiamento filosofico di fondo del suo pensiero e che trovava compiuta espressione nel saggio *Der Gegensatz*.¹⁴ Questo sguardo complessivo sul mondo diventa un atteggiamento fondamentale non solo da un punto di vista culturale, ma anche politico: il cattolicesimo sul piano politico non si esprime come una «parte» contrapposta alle altre, ma piuttosto come perenne tensione al superamento di ogni visione particolaristica e come ricerca di un punto di vista globale, del punto di vista del bene comune:

«...Se c'è un compito per il cattolico, eccolo: che egli esca da questa posizione opposta verso gli altri gruppi. Che egli riconquisti l'atteggiamento essenziale che gli è proprio, il quale vive dell'apertura del proprio essere e ha per unico avversario solo la negazione».¹⁵

¹² Ivi, p. 290.

¹³ Ivi in nota.

¹⁴ R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten* (1925); tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 132-272. Su questo si veda il saggio di G. SOMMAVILLA che introduce l'edizione italiana citata degli *Scritti filosofici*.

¹⁵ R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, tr. it. cit., p. 289. Questa posizione di Guardini risulta particolarmente interessante se letta all'interno

È precisamente questo atteggiamento di superamento di ogni esaltazione unilaterale di valori parziali e questa ricerca di uno sguardo complessivo che mantenga la polarità degli opposti che si ritrova nelle considerazioni guardiniane sul rapporto tra autorità e libertà e sul problema dell'obbedienza, tematiche centrali nella Germania degli anni '20. La problematica dell'obbedienza venne sviluppata soprattutto in polemica con le tesi del *freideutsche Jugendbewegung* che interpretavano la storia moderna come storia dell'emancipazione dell'Io, una storia in cui la verità doveva essere compresa come funzione di un Io storicamente condizionato. Guardini non si oppone solo al relativismo e allo storicismo di questa posizione, ma anche a una libertà concepita come pura assenza di vincoli, come totale autonomia e rifiuto di ogni autorità.

«Libertà è verità. Un uomo è libero quando è del tutto ciò che deve essere secondo la sua essenza. Libertà è il modo in cui uno è interamente se stesso ed è in giusto rapporto con tutte le cose. Ma a questa libertà si giunge attraverso l'obbedienza».¹⁶

Questo concetto di obbedienza non è dunque servile. Non è semplice sottomissione, ma realizzazione di un compito ontologico. Obbedire significa compiere la propria natura, fare ciò che l'essenza del nostro essere richiede sia fatto, è l'autenticità dell'essere se stessi che solo può fondare la libertà. Non è dunque l'atteggiamento dello schiavo, ma piuttosto quello del cavaliere. In questo senso va compresa la concezione dell'obbedienza come disponibilità verso l'autorità:

«Noi impariamo nuovamente l'atteggiamento regale del donarsi e del porsi a rischio, e confidiamo che coloro ai quali doniamo una simile obbedienza concepiranno e utilizzeranno la loro forza nell'insegna di quello spirito, cui corrisponde questa nuova docilità, come un comando rispettoso e una direzione creativa».¹⁷

delle vicende del cattolicesimo politico tedesco. Si veda, tra gli altri, E. FATTORINI, *Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del Zentrum*, in G. CORNI e P. SCHIERA (a cura di), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1986, pp. 241-284.

¹⁶ Citato in H.B. GERL, cit., p. 172. Sul tema autorità e libertà in Guardini si veda anche H. KUHN, *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, tr. it. *Romano Guardini: l'uomo e l'opera*, Brescia 1963, specialmente pp. 29-40.

¹⁷ Così Guardini scrive nel 1921. Citato in H. LUTZ, tr. it. cit., p. 116.

Questa obbedienza, questo affidarsi non va inteso come un affidarsi ad altri, ma come un affidarsi alla propria natura. L'autorità, lo Stato stesso non sono interpretati da Guardini come qualche cosa di esterno — o peggio, di estraneo —, ma come qualche cosa di interno all'uomo stesso. Quest'idea è sviluppata in particolare in uno scritto del 1924 dal titolo indicativo: *Der Staat in uns (Lo Stato in noi)*.¹⁸ A distanza di più di sessant'anni è uno scritto che fa meditare per la sua attualità:

«Indaghiamo tra quanti ci circondano: i più si tengono in una posizione di totale estraneità nei confronti dello Stato. Per taluno è una specie di grande cassetto con tanti scomparti. C'è gente dentro, che si muove, fa i suoi affari, prende i suoi passatempi, vive e muore, e non si preoccupa oltre di quella grande casa, non pensa a pagare il proprio corrispettivo per poter abitare. La casa sta in piedi da sé».¹⁹

Mentre tutti avvertono lo Stato come un insieme di funzioni, o addirittura come una potenza nemica, Guardini afferma che lo Stato altro non è che il risultato dell'agire dei singoli.

«Lo Stato non ha una vita propria. Certo ha sue proprie radici e la sua autorità gli viene in ultima istanza da Dio. Ma, non dimentichiamolo, lo Stato si fonda anche sulla nostra libera attività (...). Lo Stato nasce dal libero operare del singolo. Lo Stato è quale ciascuno lo fa essere per se stesso, ha radici in me, in te, in tutti noi (...). Lo Stato non è un'entità già costituita, ma è qualcosa che si fa continuamente».²⁰

L'autorità statale è dunque ciò che noi facciamo di essa, dipende dal nostro modo di agire. Con questo non si deve intendere che lo Stato sia semplicemente uno strumento al nostro servizio:

«Il senso più riposto dello Stato non è di servire, ma di essere una sovranità».²¹

¹⁸ R. GUARDINI, *Der Staat in uns*, in *Briefe über Selbstbildung*, Mainz 1930; tr. it. *Lettere sull'autoformazione*, Brescia 1963, pp. 158-196.

¹⁹ Ivi, p. 158.

²⁰ Ivi, p. 159.

²¹ Ivi, p. 164.

Questa è l'essenza dello Stato, la sovranità.²² Lo Stato deve sì garantire l'ordine e il benessere dei cittadini, ma più profondamente deve «rappresentare» la maestà divina:

«Lo Stato deve essere un'espressione della maestà divina. Ciò non significa che lo Stato debba costituire il fondamento della morale e della religione; tale compito spetta alla coscienza della Chiesa».²³

Ciò vuol dire che l'essenza dello Stato non è semplicemente utilitaristica, non ha uno scopo puramente economico o materiale, ha piuttosto il compito di affermare attraverso il diritto l'esistenza di un ordine giusto, giusto non perché utile o efficace, ma giusto in sé. La sovranità dello Stato significa dunque fondazione dello Stato nella giustizia in sé, di cui esso è rappresentazione.

La politica perciò richiede non solo competenza o conoscenze tecniche, ma soprattutto una disposizione interiore, un atteggiamento esistenziale, «saper vedere chiaramente, avere retto giudizio e decisione».²⁴ Scrive Guardini:

«Essere un politico significa avere nel sangue il concetto di Stato, significa volere la sovranità. Significa riconoscere — in ogni realtà sociale — l'impronta del diritto».²⁵

La crisi dello Stato è per Guardini crisi di questa coscienza interiore della sovranità; essa deriva dal considerare lo Stato alla stregua di una «società anonima». Costruire lo «Stato in noi» significa ricostruire le condizioni del vivere comunitario: innanzitutto la comunicazione. A fondamento della politica sta la comunicazione e dunque la possibilità di pronunciare e ascoltare parole che siano capite. La crisi della politica è per Guardini crisi della «parola»: le parole non hanno più significato univoco, le promesse non vengono mantenute, i giudizi sono sempre interessati. Di questo siamo tutti colpevoli.

²² Cf. le riflessioni sulla sovranità in C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922; tr. it. in *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 27-86.

²³ R. GUARDINI, *Lo Stato in noi*, in *Lettere sull'autoformazione*, cit., p. 165.

²⁴ Ivi, p. 162.

²⁵ Ivi, p. 166.

«Uno può tenere i più splendidi discorsi, elaborare le leggi più vigorose, ma se dà informazioni false, se giudica alla leggera, se trascura lo stato reale dei fatti, se compromette l'onore altrui, è un pirata dell'opinione pubblica. Ed è anche un distruttore dello Stato».²⁶

Far politica significa dunque ridare valore alle parole, essere fedeli ad esse, rispettare la verità delle cose e delle persone, sentire l'autorità non fuori ma dentro di sé. Ma ancora, avere un comportamento politico significa conoscere il popolo, viaggiare, essere in contatto con la natura così come con gli uomini diversi, cogliendo la ricchezza, la varietà, ma anche l'unità del popolo nella sua storia, nelle sue tradizioni. Questa unità del popolo non è un dato meccanico, ma è un compito da realizzare nella sua dimensione orizzontale (unità tra gli individui) come in quella verticale (unità tra chi comanda e chi obbedisce).

Far politica significa allora partecipare al muoversi della storia, essere fedeli «alla situazione nella quale la storia ci pone. Ci si può anche ritrarre da essa, ci si può anche rifugiare al sicuro, in disparte, in una situazione di idillio. Si può ritrarsi dalla realtà con quel che essa implica di passionale e di brutto! Comportamento politico significa partecipazione al dolore e al destino comune».²⁷

Questa visione della politica e della storia «come partecipazione al dolore» è un tratto forte della concezione di Guardini. Con questo egli non intende solo una generica solidarietà con chi soffre, ma più profondamente lo sforzo di rileggere la vicenda dell'umanità a partire non dalle grandi gesta, dai «successi» degli uomini, dalle loro affermazioni, ma piuttosto dalle sofferenze e dunque dai fallimenti, dall'impotenza umana. La centralità dell'uomo nella storia sarà affermata solo quando si scriverà e si leggerà la storia a partire dalla sofferenza. Così scrive Guardini qualche anno più tardi — la data, significativa, è del 1939 —:

«Talvolta mi domando in che modo voi storici scrivete propriamente la storia. Lo fate secondo il criterio del successo o del fallimento? Dove finisce per voi tutto ciò che nel corso della storia del mondo

²⁶ Ivi, p. 189.

²⁷ Ivi, p. 195.

viene distrutto?... Come la mettete con quel buco che resta vuoto? Con tutto ciò che non accade più o per colpa del quale ciò che accade non diventa ciò che doveva diventare? E come la mettete con tutto ciò che non viene affatto alla luce, con tutto ciò a cui si impedisce di venire alla luce? Credo che almeno per esercizio ogni storico dovrebbe pensare una volta fino in fondo la storia dell'uomo secondo la categoria del fallimento».²⁸

Si vede dunque come la concezione della politica di Guardini pur sottolineando fortemente il valore della sovranità e il dovere di ogni singolo di farsi Stato, di mettersi dalla parte del «tutto», non dimentichi però il valore dell'uomo concreto, della sua storia quotidiana intrisa di sofferenza e fallimenti: se l'uomo deve farsi Stato, lo Stato deve farsi uomo.

Ritorna qui una nuova polarità: quella tra individuo e Stato. Guardini rifiuta una visione dello Stato che ne fa il semplice prodotto degli individui, in quanto lo Stato è qualcosa di originario, così come rifiuta la visione opposta che vuol derivare il valore dell'individuo dallo Stato stesso. Individuo e Stato sono entrambi originari e tuttavia si richiamano a vicenda: «nessuno può essere senza l'altro, bensì ognuno è dato con l'altro».²⁹

3. Lo Stato totalitario

Ma lo Stato non è nella sua azione limitato per così dire solo «dal basso», cioè dalla sua attenzione verso l'uomo concreto; anche «in alto» la sua autorità trova un limite preciso: il suo radicamento nella sovranità di Dio. Se l'essenza dello Stato è il suo essere espressione della maestà divina (e non tanto il suo essere macchina funzionante), la sua autorità non gli deriva dalle sue qualità o dal suo comportamento, ma dal suo radicamento nell'ordine dell'essere:

«La validità dell'ordine, e così pure dell'autorità, non può dipendere dalle qualità concrete di chi ne è investito, ma deriva da una sfera

²⁸ R. GUARDINI, Lettera a Johannes Spörl del 11.12.1939, in J. SPÖRL, *Guardinis geistiger Werdegang. Zu seinem ersten Todestag*, in «Christ in der Gegenwart» 21, 42(1969), p. 333, citato in H.B. GERL, cit., p. 321 in nota.

²⁹ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*; tr. it., cit., p. 224.

tutta particolare. L'autorità è sempre in qualche modo "per grazia di Dio"». ³⁰

Se questo è il fondamento dell'autorità statale, questa è pure la giustificazione del dovere degli uomini di obbedire allo Stato. Da un lato il singolo è con questo tenuto a obbedire alle leggi anche quando non condivide il comportamento concreto dell'autorità, dall'altro il potere dello Stato non può essere illimitato: poiché l'autorità è radicata nell'essere e in ultima istanza deriva da Dio, nel momento in cui essa si proclama «assoluta», cioè sciolta da ogni vincolo con l'ordine dell'essere, «muore in se stessa». L'autorità allora non decade teologicamente quando non riesce a realizzare il bene comune — ciò può essere umanamente possibile e appartiene alla «tragicità» dell'esistenza collettiva —, ma quando essa pretende di essere totalitaria.

Che nella realtà dello Stato sia presente un pericolo totalizzante è avvertito da Guardini già all'inizio degli anni '20. Nel suo scritto *Der Gegensatz* egli critica chi vuol sottomettere lo Stato in modo rigido al benessere dei cittadini: lo Stato ha vita propria e non può ridursi a strumento degli individui. Tuttavia è proprio questa sua autonomia, questa sua propria consistenza che porta lo Stato a privilegiare il bene del tutto e a occuparsi del singolo solo per garantire la propria sopravvivenza.

«È una finzione razionalistica pretendere che lo Stato debba anzitutto ed essenzialmente procurare il bene dei cittadini. In realtà esso si comporta come un organismo in formazione che tratta la cellula come elemento costruttivo». ³¹

Di fronte a questa tendenza totalizzante, ciò che solo può in qualche modo porre un limite al potere dello Stato sembra essere la religione. Questa, affermando la extraterritorialità della persona rispetto alla storia, sottrae l'individuo a un totale assorbimento nello Stato e limita i poteri dell'ordine costituito. La religione diviene così forza capace di relativiz-

³⁰ R. GUARDINI, *Über Sozialwissenschaften und Ordnung unter Personen*, in «Die Schildgenossen» 6(1925/26), p. 125.

³¹ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*; tr. it., cit., p. 223.

zare ogni ordine temporale, elemento capace di mantenere in tensione la polarità tra individuo e Stato:

«E questa tendenza è così forte che una tutta speciale illuminazione e formazione morale occorre, anzi una specie di rottura, per poter vincere l'egoismo di sua natura cieco della collettività superiore. E sembra che di tanto sia capace solo la religione e anzi solo quella soprannaturale, che innalza i diritti di Dio sull'anima dell'uomo al di sopra dei diritti "di Cesare"». ³²

Il cattolicesimo in questa prospettiva, lungi dall'essere forza sacralizzante l'ordine politico, diventa invece forza che ne afferma la secolarità, garanzia della sua stessa laicità. Il radicamento ontologico e teologico della visione della politica di Guardini costituisce così la premessa del suo atteggiamento nei confronti dello stato totalitario nazista negli anni '30.

Ripercorrendo il profilo biografico di Guardini, ³³ si nota come la sua attività nel periodo nazista, benché non di aperta opposizione, sia chiaramente orientata verso un lavoro educativo di «immunizzazione delle coscienze». Il giudizio di Guardini sul nazismo è però chiaro. Durante la guerra, quando il regime aveva ormai svelato il suo volto, in occasione di una visita di un amico in uniforme, Guardini indicando la pistola d'ordinanza disse: «Se uno la puntasse contro Hitler, chi potrebbe condannarlo?». ³⁴ In quanto totalitario il regime nazista non poteva più considerarsi un regime di diritto, era un regime che aveva sconvolto l'ordine dell'essere.

In uno scritto del 1946 dal titolo *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (Il portatore di salvezza nel mito, nella rivelazione e nella politica), ³⁵ Guardini inquadra

³² Ivi.

³³ Cf. H.B. GERL, cit., pp. 240-249 e 317-329.

³⁴ F. MESSERSCHMID, *Romano Guardini*, in *Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardini?*, Rothenfelser Schriften 1976, p. 33.

³⁵ R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, (Stuttgart 1946) Mainz 1979. Il sottotitolo («una riflessione teologico-politica») richiama il tema della teologia politica. Questa espressione, usata da Carl Schmitt nel 1922 per indicare l'analogia presente tra i concetti e le strutture della realtà teologica e di quella politica, venne usata negli anni '30 — in particolare dai «Deutsche Christen», i protestanti che avevano aderito al nazismo — per sostenere la giustificazione teologica del regime hitleriano. Contro ogni utilizzo politico strumentale della teologia uscì nel 1935 lo scritto di E.

la sua analisi del regime nazista sullo sfondo di un ampio orizzonte di storia delle religioni e delle culture. Fin dalle origini dell'umanità sono emersi, all'interno delle rappresentazioni mitiche, figure di «salvatori», o per essere più precisi di «portatori di salvezza» (*Heilbringer*): Osiride, Apollo, Dioniso, Baldur, così come figure malvage e minacciose quali il serpente, il drago, ecc. Questi miti, al fondo, esprimono il ritmo naturale della vita, il succedersi della vita e della morte, della salute e della malattia e il bisogno di salvezza che coglie l'individuo di fronte a questo alternarsi. La salvezza che questi miti offrono non è però quella dell'individuo, ma è quella della specie, della natura stessa: per sottrarsi alla morte è sufficiente negare la propria individualità e abbandonarsi alla vita eterna della natura. All'interno di quest'orizzonte mitico, il detentore del potere politico assume un valore salvifico:

«Il re nel suo significato originario non è soltanto il vertice dell'organizzazione statale e il detentore dell'autorità politica, ma è l'incarnazione di quel potere numinoso».³⁶

La venuta di Cristo sulla terra spezza — secondo Guardini — la catena di questi miti, e spezza anche la schiavitù che la natura impone all'uomo offrendo al singolo una possibilità personale di salvezza: l'individuo non è più chiamato a dissolvere la propria individualità nel ritmo cosmico della natura, ma al contrario ad approfondire la sua personalità impegnandola in una decisione per Dio. Cristo con la sua venuta sconvolge anche l'identificazione del portatore del mito con il sovrano: nell'Europa occidentale e nella sua civiltà segnata in modo determinante da Cristo, il sovrano ha il suo potere da Dio:

«Nella forma occidentale dello Stato il detentore dell'autorità riceve il suo potere da Dio. Ma non in un senso naturalistico, come il sovrano pagano che è considerato in un rapporto di parentela

PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; tr. it. *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983. Sul significato del saggio *Der Heilbringer* nell'opera guardiniana si veda H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Romano Guardini*; tr. it. *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia 1968, pp. 20-26.

³⁶ R. GUARDINI, *Der Heilbringer*, o. c., p. 49.

naturale con la divinità — divinità che in ultima istanza è il nume della razza o del popolo e della città e rispettivamente dello Stato, così che il sovrano appare come la personalizzazione concreta della divinità —, ma in un senso personale: Dio, che è Signore, sovrano personale del cielo e della terra, lo ha posto come suo rappresentante e lo rende responsabile del suo agire. Anche il suddito non è un membro di una catena naturale il cui esponente sarebbe il sovrano, ma è creatura del medesimo Dio, che ha posto quell'altro come sovrano; nell'essenza ha pari dignità, in quanto portatore come lui di un destino eterno, e perciò autorizzato ad appellarsi in ogni momento al signore celeste di fronte al signore terreno. Da ciò deriva un ordine che appartiene all'essere, uno spazio della libertà e al tempo stesso una profondità dell'obbligazione che non possono esserci altrimenti». ³⁷

La venuta di Cristo istituisce dunque un ordine politico sottratto all'arbitrio della natura e affidato alla responsabilità personale dell'uomo di fronte a Dio: il potere politico trova in questo ordine la sua dignità sovrana e l'uomo trova lo spazio e la garanzia della sua libertà.

Nella storia recente dell'Europa questo ordine dell'essere viene però sconvolto dal nazismo che restituisce l'uomo alla schiavitù della natura e della razza. Nei dodici anni che vanno dal 1933 al 1945, Hitler si presenta come l'autentico «portatore di salvezza» a cui ogni fiducia deve essere rimessa. A questo «mito del XX secolo» tutto deve essere subordinato: ogni esistenza personale e perfino il rapporto individuale con Dio. Il tradizionale saluto «sia lodato Gesù Cristo» viene sostituito con il motto *Heil Hitler* che contiene l'augurio di ogni bene al *Führer*, così come la certezza che ogni salvezza giunge da lui. Si insegna perfino ai bambini a pregare Hitler:

«Manine giunte, testolina chinata, pensa fervidamente al Führer, che ci dà lavoro e pane, che ci aiuta in ogni necessità». ³⁸

Lo Stato totalitario, che si concepisce e si propone come sacrale, ritiene di poter disporre legittimamente dell'uomo e della sua esistenza. Non vi è più né torto né ragione, perché non vi è più alcun criterio esterno e superiore alla politica a

³⁷ Ivi, p. 58.

³⁸ «Händchen falten, Köpfchen senken, innig an den Führer denken, der uns Arbeit gibt und Brot, der uns hilf aus aller Not». Citato ivi, p. 73.

cui appellarsi, nessun fattore né umano né divino viene più preso in considerazione. Anche in passato vi sono state persecuzioni e stragi, ma qui — avverte Guardini — ci troviamo di fronte a qualche cosa di radicalmente nuovo: lo Stato non ha più limiti né vincoli perché considera l'uomo una semplice cosa. L'annientamento dell'uomo come esito politico è reso possibile dal fatto che l'uomo non è più considerato uomo, ma semplice cosa e dunque oggetto manipolabile ed eliminabile attraverso i mezzi distruttivi che la sofisticata tecnologia del XX secolo mette a disposizione.

Questa opera di «disumanizzazione del mondo» ha conosciuto un momento fatale e drammatico nelle persecuzioni e stragi degli ebrei. A questo tragico evento Guardini dedica una conferenza tenuta a Tübingen nel 1952 dal titolo significativo *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage* (Responsabilità. Pensieri sulla questione ebraica).³⁹ Nella questione ebraica si è realizzato per la prima volta nella storia il tragico incontro dell'umanità dell'uomo (*Unmenschlichkeit*) con la potenza della macchina. Da allora la vita di ciascuno di noi è minacciata e dunque ciascuno di noi è responsabile nei confronti del mondo e deve sentirsi impegnato a restituire il potere politico a se stesso. Nel momento in cui per alcune persone il diritto è eliminato, esso è eliminato per tutti e lo Stato cessa di essere tale:

«Il diritto vale per ogni persona come tale oppure non vale per niente».⁴⁰

Dunque il fondamento dell'autorità politica è il suo realizzare il diritto, cioè il compiere quella giustizia che l'essere stesso delle cose richiede. In Guardini è fortissimo questo insistente, quasi pedante, richiamo alla verità delle cose: restituire le cose alla loro verità, una verità non stabilita dall'uomo, ma inscritta nelle cose stesse. Questo è l'autentico «governo» del mondo, l'autentico esercizio del potere: servire la verità. Questo tema è il filo conduttore delle note riflessioni successive di Guardini sull'Europa, il potere, la

³⁹ R. GUARDINI, *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage. Eine Universitätsrede*, Monaco 1954.

⁴⁰ Ivi, p. 27.

fine dell'epoca moderna,⁴¹ e degli articoli di argomento politico scritti nel secondo dopoguerra.

4. La coscienza tra tempo ed eternità

Sottolineare come in Guardini il potere, l'autorità e dunque la politica siano fortemente radicati nell'ordine delle cose, nella verità e in ultima istanza in Dio, non deve però indurre a pensare che in Guardini vi sia un disconoscimento della diversità del piano politico da quello teologico. Il suo pensiero non è un pensiero dell'identità, ma della polarità: l'ordine onto-teologico del reale non appiattisce ogni differenza, ma al contrario la fonda.

Abbiamo visto come negli anni '20 le argomentazioni teologiche fossero spesso invocate a diretta giustificazione di posizioni politiche: la decisione per Dio e per l'Essere diventava in alcuni immediatamente decisione per il *Führer*, e l'infallibilità del papa veniva assunta come modello per l'autorità politica. In Guardini questa identità immediata non c'è, né vi sono cortocircuiti tra teologia e politica. Ciò risulta particolarmente chiaro negli articoli del secondo dopoguerra. Così egli scrive:

«In queste cose — la politica — non esiste affatto ciò che è “assolutamente giusto”; a prescindere dal fatto che la politica si muove verso il futuro e dunque deve fare i conti con migliaia di possibilità. Esiste piuttosto ciò che è “il più possibile” — talvolta soltanto ciò che è meno ingiusto. Tanto meno si può affermare che quello è “il” partito giusto, quello in cui non vi sono affaristi, fanfaroni, ipocriti. Un partito così non esiste perché gente di questo tipo si trova dappertutto. Allora si dovrà scegliere quel partito in cui la possibilità di attendibilità, il rispetto per l'uomo e la coscienziosità sono maggiori».⁴²

La realtà politica appare dunque come il mondo in cui non è data l'assolutezza ma la relatività. Pretendere in essa

⁴¹ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950; tr. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954; *Die Macht*, Würzburg 1951; tr. it. *Il potere*, Brescia 1954; *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe in Sorge um den Menschen*, vol. I, Würzburg 1962; tr. it. *Ansia per l'uomo*, Brescia 1968.

⁴² R. GUARDINI, *Verantwortung und Urteilsmöglichkeit*, cit., p. 721.

l'assoluto significherebbe stravolgere la politica stessa, tradirla, così come la tradisce chi fa della politica un assoluto. Fare la verità della politica significa rispettarne la relatività. Ma affermare la diversità della realtà politica rispetto all'assoluto non significa separarla da esso e condannarla alla tirannia del relativo, separare il tempo dall'eternità e condannare il tempo a se stesso?

Evitare che questa distinzione si faccia separazione e irrelazione è compito per Guardini della coscienza umana, dell'uomo nella sua singolarità interiore quale punto mediano tra Dio e la creazione. È la coscienza il luogo in cui si rivela la verità delle cose, la verità di Dio e la verità del mondo; è la coscienza il luogo della tensione, della polarità, dell'incontro tra assoluto e relativo, tra tempo ed eternità, e attraverso la coscienza si realizza di nuovo il mistero dell'incarnazione: l'eternità si fa tempo, l'ideale si fa reale. Ma la rivelazione della verità delle cose che si mostra alla coscienza è sempre una rivelazione «storica», per cui ogni situazione interpella ogni uomo in modo diverso:

«L'atto della coscienza è dunque quell'atto, col quale penetro di volta in volta la situazione e intendo che cosa sia, in tale situazione, il giusto, e per ciò stesso il bene».⁴³

E il bene — scrive Guardini riprendendo Tommaso d'Aquino — è «quello che di volta in volta si presenta come ragionevole, conforme all'essere».⁴⁴ E ancora:

«La coscienza è la porta, per la quale l'eterno entra nel tempo. È la culla della storia. Solo dalla coscienza sgorga "storia", la quale significa ben altro che non un processo naturale. Storia significa che, in seguito a libera opera umana, qualche cosa di eterno entra nel tempo».⁴⁵

È la coscienza umana il punto mediano attraverso cui l'eterno entra nel tempo e sottrae il tempo al cieco scorrere degli eventi; è la coscienza umana, la sua intelligenza e la sua azione, che sottrae le cose al dominio del principio della

⁴³ R. GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1933; tr. it. *La coscienza*, Brescia 1977, p. 25.

⁴⁴ Ivi, p. 23.

⁴⁵ Ivi, p. 26.

forza. Senza di essa anche la realtà politica finisce per essere schiava di questo principio. Ciò risulta particolarmente chiaro negli articoli di Guardini sulla democrazia.

«La democrazia è uno stato di vita in cui l'iniziativa primaria dell'agire personale così come di quello pubblico si identifica. Di fronte a questa iniziativa sta una coscienza viva del diritto dell'altro e del diritto del tutto, della *res publica*».⁴⁶

È solo la coscienza che può rendere autentica la democrazia come organizzazione sociale che vuole affrontare e risolvere i problemi attraverso il confronto razionale e il rispetto dell'altro. Il governo del popolo non può significare governo della «massa», di un insieme numerico, puramente quantitativo di individui anonimi; è invece governo di persone uniche, irripetibili, libere e impegnate a sviluppare responsabilmente la loro unicità così come a rispettare quella degli altri e per questo è essenziale alla democrazia il ruolo della «formazione» della persona.⁴⁷

Questi brevi cenni sulla visione guardiniana della politica non possono essere certo esaustivi. Sono solo un invito alla lettura, una indicazione di una pista di ricerca e una testimonianza che gli scritti di Guardini, anche quelli dedicati ad aspetti secondari nell'orizzonte dei suoi interessi, continuano ad essere l'occasione di un incontro stimolante e di una riflessione su ciò che sempre di nuovo si presenta all'uomo come interrogativo.

⁴⁶ R. GUARDINI, *Zum Problem der Demokratie*, cit., p. 712.

⁴⁷ Cf. R. GUARDINI, *Gesichtspunkte für ein Gespräch über Freiheit, Demokratie und humanistische Bildung* (1959), in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 21(1971), pp. 732-739. Per l'analisi dei concetti di democrazia e di persona, qui solo accennati, nel pensiero di Guardini si veda L. WATZAL, *Das Politische bei Romano Guardini*, cit., pp. 153-184.

X

«ABBRACCIARE CON LO SGUARDO IL MONDO SPIRITUALE NELLA SUA TOTALITÀ» IL PENSIERO DI ROMANO GUARDINI FRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

HANNA-BARBARA GERL*

Il 17 febbraio 1985 si è celebrato il centesimo anniversario della nascita di Romano Guardini (1885-1968), filosofo e teologo, educatore e maestro ben oltre gli ambiti accademici. Simili ricorrenze portano spesso con sé un'atmosfera da museo; eppure, nel caso di Guardini si è assistito nel corso di questi ultimi mesi a un'eco di dimensioni inaspettate all'interno della cerchia dei suoi amici, dei suoi uditori e dei nuovi lettori. Un numero crescente di pubblicazioni, fra cui dopo lungo tempo anche dissertazioni e un'abilitazione,¹ attestano una rinnovata presa di coscienza del «fenomeno» Guardini.

Ciò sta a indicare anche una svolta della recezione di Guardini a livello universitario;² dopo il pensionamento (1962), e ancor più dopo la sua morte nel fatidico 1968, Guardini parve infatti scomparire dalla scena accademica. A uno sguardo attento si nota però che già anteriormente a queste date le relazioni fra il celebrato maestro e l'ambiente universitario erano singolarmente fredde. Questo lo si osserva già ai tempi della sua chiamata all'università di Berlino nel

* Da H.-B. GERL, «*Das Ganze der geistigen Welt im Auge haben*». *Romano Guardinis Denken zwischen den Wissenschaften*, in «Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft» 1985, pp. 83-104. Traduzione di Giuseppe Zorzi rivista da Iginio Rogger.

¹ J.F. SMUCRER - VON KOCH, *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz 1985.

² In merito all'ambito pedagogico e ai campi ad esso legati si veda la recente analisi della recezione guardiniana proposta da B. GERNER, *Guardinis Bildungslehre. Beiträge zur Wirkungsforschung*, (Wissenschaftl. Buchgesellschaft), Darmstadt 1985.

1923, quando la facoltà protestante lo accettò solo in virtù di un programma complementare (egli insegnava allora come «ständiger Gast» dell'università di Breslavia), e si protrae fino agli anni di Tubinga (1945-1948) e di Monaco (1948-1962), dove Guardini sperimenta solo da parte di pochi colleghi filosofi e teologi un riconoscimento personale e professionale; egli stesso del resto mantiene solo con pochi autentiche relazioni di amicizia.

A partire dagli anni '50 iniziano ad accumularsi i titoli onorifici sia a livello nazionale che internazionale; Guardini li accoglie con discrezione, pur commentandoli con parole assai significative:

«In verità essa (l'università) è il mio amore infelice. Cioè, non è proprio esattamente così. È più complesso. Io amo l'università... E tuttavia continuo ad avere la sensazione di non avere propriamente diritto d'essere all'università. L'unità di misura che in essa vale e secondo la quale se ne entra a far parte o no, per intero o a metà, è la scienza. Ma io non sono uno scienziato. Devo compensare continuamente la carenza di "specializzazione" con più "spirito". La situazione è in un certo qual modo illegittima. Manca il senso naturale di appartenenza... Sono qualcosa come una preziosità fuori serie, e tuttavia...! Comunque è tutto disposto in modo che non ci si creino illusioni».³

Emerge la chiara consapevolezza che il pensiero guardiniano non si sia mosso all'interno di consueti ambiti di competenza e di metodi ormai provati, ma che esso abbia assunto uno spazio difficilmente descrivibile ma ad esso confacente, a mezzo fra la filosofia e la teologia. Una tale posizione fu richiesta a Guardini fin da principio, quando egli decise di accettare la cattedra, unica nel suo genere, di «Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung»; a ciò contribuì inoltre la sua costante ricerca di un metodo personale. Proprio questo metodo assunse la «forma di una ricerca spirituale e di un continuo osare, spesso assai pressanti»;⁴ tanto più pressanti quanto più chiaro diveniva il

³ Diario del 22.2.1954, in *Guardini, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, a cura di F. MESSERSCHMID, Paderborn 1980, p. 84s.

⁴ Cf. *Zur Streichung des k.w.-Vermerks bezüglich meines Lehrstuhls*. Relazione tenuta nella riunione di facoltà del 25 gennaio 1963, p. 2 (Nachlass Bayer, Staatsbibliothek München, Ana 342).

compito di una visione globale e unitaria della realtà:

«Egli si sforzava di trattare il proprio oggetto di ricerca in modo tale che l'esposizione non assumesse il carattere specificamente teologico, ma offrisse piuttosto una visione unitaria della realtà spirituale».⁵

Questa esigenza conteneva in sé un pericolo, che derivava proprio dalla necessaria unicità e singolarità del metodo: poteva forse questo venir insegnato o trasmesso in una prospettiva pedagogica? Guardini non si avvale mai della sua facoltà di portare i propri studenti al conseguimento della promozione dottorale: «In ciò è stato determinante anche il timore che la posizione del tutto particolare di ciò che si dice "Weltanschauung", a cavallo fra la disciplina teologica e quella filosofica, potesse attirare quel genere discutibile di studenti, che al posto di un lavoro spirituale metodico posseggono solo un certo diletterismo».⁶

Che cosa determina dunque l'unicità o la particolarità del metodo? Essa si ricollega, ancora una volta singolarmente, all'esistenza di Guardini, e precisamente non solo a decisioni inerenti il suo pensiero, bensì anche legate alla sua vita.

La prima decisione fondamentale fu la scelta degli studi teologici, presa dopo dolorose traversie. In tre semestri a Tubinga — «i più felici e fecondi di tutto il mio periodo di studio»⁷ —, fra l'autunno del 1906 e la primavera del 1908, si verificò un vero e proprio risveglio in se medesimo, nel suo intimo. Esso si compì dopo un lungo periodo di stasi, fu rapido e decisivo; così decisivo che Guardini si attenne a questo fondamento fino alla fine della propria vita, riferendo ad esso ogni arricchimento, ogni approfondimento e ogni nuova valutazione, senza doverlo mai cambiare.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lettera a Karl Rahner del 17.12.1966 (*ibid.*). Questo si collega a quanto ricorda una sua studentessa, più tardi docente di pedagogia a Münster: «Egli stesso era solito caratterizzare il suo modo di lavorare — per esempio nell'introduzione dell'argomento di un seminario — come "gehobener Dilettantismus", in cui l'accento va posto però sull'aggettivo "gehoben"». I. RÜTTENAUER, *Die Sorge um den Menschen. Festvorlesung zum 80. Geburtstag von Romano Guardini an der PH Münster I*, in «Katechetische Blätter» 90(1965), p. 197.

⁷ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984, p. 79.

1. La controversia modernista

In maniera singolare Guardini raggiunse questo fondamento proprio nel confronto con la controversia modernista, alla quale si avvicinò a Tubinga attraverso il suo docente di dogmatica Wilhelm Koch; in questo incontro si compì qualche cosa di decisivo. Il problema di fondo del modernismo, contro il quale la Chiesa voleva difendersi soprattutto nel settore della formazione teologica, consisteva nel confronto non ancora risolto fra la teologia e le moderne conoscenze storiche e linguistiche. Non si era ancora arrivati mentalmente al punto di riuscire a porre in un adeguato riferimento reciproco la rivelazione biblica, la tradizione della Chiesa e lo sviluppo storico, senza appiattire il sovrannaturale nella rivelazione e nella Chiesa. Né da parte della teologia né da parte delle scienze storiche sembrava allora possibile superare la tensione esistente fra metodi diversi, cosa che oggi è invece in grado di fare una ermeneutica biblica responsabile. La spaccatura fra dogma e storia si presentava come una sfida intellettuale dell'epoca.

A partire dal 1906 lo studente Guardini assistette a un graduale rinchiudersi della Chiesa entro le proprie mura, negli anni in cui solo il rifiuto dei valori dell'esperienza e l'affermazione della pura tradizione di fede poteva tener lontani dal sospetto di modernismo. Ebbene, il fatto che Guardini sia riuscito allora a respingere tale rifiuto e a rimanere al tempo stesso legato alla Chiesa e alla rivelazione in modo profondo e totale costituisce un merito fondamentale, anzitutto personale, divenuto poi generalmente importante.

Guardini si richiamò soprattutto ad un'espressione chiave per risolvere quanto era oggetto di discussione e contestazione: «la rivelazione come fatto e forza che dona».⁸

«Già ai tempi dei miei primi studi teologici mi resi consapevole di un fatto, destinato a determinare in seguito tutta la mia attività; ciò che può convincere l'uomo moderno non è un cristianesimo storico o psicologico, o comunque modernizzato, ma soltanto il messaggio completo e integro della rivelazione. Naturalmente è poi compito

⁸ Ivi, p. 84.

del maestro porre quest'annuncio in relazione con le problematiche e le esigenze del nostro tempo. Per parte mia ho cercato di fare questo negli ambienti più disparati».⁹

La rivelazione divenne per Guardini il fatto cruciale dell'esistenza cristiana. Nella spiegazione di tale fatto egli raggiunge quella radicalità espressiva che diventa la vera radice di ogni altra sua concezione. Quando egli parla dell'incondizionato, viene meno quel tono soppesato, misurato e cauto, che è tipico dello stile di Guardini:

«Rappresenta un passo decisivo nell'esser cristiani il decidersi a prendere le parole della sacra Scrittura così come esse si presentano; senza separarle quindi dalla bocca del Signore per scioglierle in un'etica o in una forma di religiosità generiche, ma prendendole invece concretamente, quale indicazione e dono provenienti da altrove. Le parole di Gesù Cristo sono realtà operanti, provenienti dal Signore».¹⁰

Qui è chiaro che Guardini non intende l'esegesi storico-critica, né per approvarla né per dissociarsi da essa, e questo gli procurò certo più tardi delle difficoltà. Ma essenziale per la comprensione dello specifico di Guardini rimane il fatto che egli vuole scoprire della rivelazione il suo significato atemporale, quello non conforme all'epoca moderna, a scandalo di tutto quanto è moderno. Da allora, vale a dire già dagli anni universitari, Guardini non ha più rinunciato a sollevare questo scandalo. La sua antropologia è frutto di «ascolto e obbedienza», della rinuncia all'autoaffermazione, che tanto cara fu all'illuminismo e al XIX secolo. Se per Nietzsche l'uomo si realizza solo in un'autoredenzione che è nel contempo liberazione dal Dio «ucciso», per Guardini vale il contrario e in dimensione più profonda: l'uomo diventa se stesso solo nell'obbedienza. Dal punto di vista antropologico ciò significa riconoscere di derivare da un Altro e di essere da lui determinato, nonché sperimentare radicalmente i propri limiti. Sul piano teologico significa riconoscere la propria condizione di creatura, ammettere il proprio limite nei

⁹ Lettera del 1965 a Paolo VI; cit. da S.E. SZYDZIK, *Romano Guardini (1885-1968)*, in *Miterbauer des Bistums Berlin. 50 Jahre Geschichte in Charakterbildern*, Berlin 1979, p. 77.

¹⁰ R. GUARDINI, *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1960, p. 114.

confronti del creatore e la vicinanza dell'esistenza finita al nulla: «...che Egli è l'esistente da se stesso e l'autentico esistente, "il Signore" in senso ontologico; che esso invece è cosa creata, che esiste solo "davanti a Lui", in stato ontologico di obbedienza».¹¹

L'idea guardiniana di mondo e di persona è determinata da un positivo concetto di «limite»; il senso beatificante della rivelazione è quello di accettare questo limite *poiché* — contrariamente al concetto di autonomia, proprio dell'epoca moderna — esso rende possibile la perfezione. Esso sgrava l'uomo dall'eccessivo sforzo di autoaffermazione, ma richiede l'altro sforzo, quello di rinunciare a se stessi, che è in un certo qual senso più leggero perché più conforme alla verità. Guardini riconosce nell'assoluto della rivelazione qualcosa che può toccare l'uomo tanto profondamente e dolorosamente da provocare in lui una rivolta. Un simile coinvolgimento fa emergere in lui quella crisi che suscita il divino nella coscienza finita. Questo «scandalo» richiede particolare attenzione e infine la decisione nel momento doloroso della crisi: da tale decisione dipende la trasformazione o meno dell'esistenza naturale in esistenza cristiana. E proprio allora entra in gioco quella polarità fra obbedienza ed essere se stessi, fra saper ascoltare ed essere liberi: ma tutto questo solo se ciò che appare sgradevole diventa gradito e accettato.

Con questa visione di fondo Guardini è ormai oltre le soluzioni della filosofia e della religione, del mito e della psicologia:¹² la rivelazione rende manifesto l'impensabile (*Un-Denkliches*), l'impercettibile (*Un-Erfahrbares*), poiché percezione e pensiero si fondano su ciò che è naturalmente possibile, sulla psiche naturale e sul logos naturale.

¹¹ R. GUARDINI, *Welt und Person*, 1940, p. 61; tr. it. *Mondo e persona*, in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini. Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. I, p. 53.

¹² Cf. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958; tr. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Romano Guardini. Scritti filosofici*, cit.; oppure dello stesso, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935.

2. L'importanza di Bonaventura per la comprensione delle radici spirituali di Guardini

A partire dal semestre invernale 1912 il giovane sacerdote si fece esonerare da ogni incarico per dedicarsi alla preparazione della «Promotion», che conseguì a Friburgo nella primavera del 1915, discutendo la propria dissertazione sotto la guida del libero docente Engelbert Krebs. Tema dello studio era: «La dottrina della redenzione in san Bonaventura. Un contributo alla storia e al sistema della dottrina della redenzione».¹³

Facendo il nome di *Bonaventura* si pensa indirettamente a *sant'Agostino*, che assieme a *Dante* accompagnò Guardini per tutta la vita. È significativo il fatto che Dante rientri nel medesimo clima spirituale di cui faceva parte *sant'Agostino*. Ed è il caso già qui di ricordare che dietro quest'impronta data dai maestri cristiani spicca la possente figura di *Platone*. L'interpretazione guardiniana del cristianesimo, dei suoi testi e delle sue forme di mediazione nella liturgia e nella Chiesa, nonché l'interpretazione del mistero divino, è profondamente e abbondantemente determinata dall'idea platonico-agostiniana, la quale a sua volta richiama alla mente il nome di *Giovanni*:

«Questo, che in Platone era appena un presagio, viene pienamente sviluppato da Agostino nella luce della dottrina giovannea del Logos».¹⁴

Ciò significa allora che Guardini *non* si decise a favore della neoscolastica, non a favore di san Tommaso d'Aquino e nemmeno a favore dell'indirizzo aristotelico della storia dello spirito occidentale. La scelta del grande teologo francescano e padre della Chiesa Bonaventura è la scelta del diretto avversario di san Tommaso.

Dal momento che all'epoca di Guardini la neoscolastica costituiva la cornice portante dello studio teologico, è chiaro che il nostro autore viene a inserirsi fin dall'inizio in un

¹³ Lo studio venne pubblicato a Düsseldorf nel 1921. Capita spesso di trovare erroneamente al posto di Engelbert Krebs il nome di Carl Braig.

¹⁴ R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, cit., p. 33; tr. it., p. 208.

diverso mondo di relazioni. Si tratta del mondo spirituale caratterizzato dall'unione e dalla tensione di cose come l'intuizione e la ragione, l'esperienza e la scienza, la sensazione e la chiarezza logica. Si tratta dell'amore per il «vivente-concreto», come recita il sottotitolo dell'opera *L'opposizione polare*, dell'amore per ciò che si vede, da cui assurgere alla conoscenza dell'invisibile; dell'amore per il fenomeno, da cui solo sboccia fuori il concetto. Agostiniana è anche l'accentuazione della differenza tra religione e fede, l'insistenza su una rivelazione che avviene in forza della sovranità di Dio e non quale frutto di una personale inclinazione al religioso. Esperienza sì, ma anche limite dell'esperienza e intervento di una nuova voce, che richiama all'ascolto e all'obbedienza.

Per il resto, questo non significa che Guardini abbia assunto espressamente una posizione *contro* san Tommaso. Troppo apertamente egli apprezza la singolare qualità della chiarezza derivante dall'Aquinate. Nella dottrina dell'opposizione Guardini riesce addirittura a vedere insieme san Tommaso e Bonaventura, riuniti sotto il potente arco teso dal pensiero medioevale, in cui intuizione e ragione formale si incontrano. Il Medioevo implica per lui «un tipo di pensiero fiducioso, per nulla indebolito da fiacchezza concettuale, un tipo di pensiero che non compromette d'altronde la forza dell'intuizione mistica... Le chiare raffigurazioni concettuali di Tommaso d'Aquino, per non parlare di Bonaventura o dei Vittorini, conservano la loro autentica pienezza di significato e la loro tensione solo se sono riconosciute come espressioni di esperienza metafisica o religiosa».¹⁵

Ben lungi dal presentare Tommaso come falsa alternativa rispetto a Bonaventura, suo prediletto, Guardini ritiene che la sorgente spirituale del pensiero dell'Aquinate sia la medesima di quella di Bonaventura.

«Anche il pensiero di san Tommaso d'Aquino affonda le sue radici in quella dimensione, più di quanto vorrebbe ammettere una considerazione unilateralmente aristotelica: la dimensione più vitale del suo essere gli deriva pur sempre da sant'Agostino».¹⁶

¹⁵ R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Mainz 1925, p. 13; tr. it. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in Romano Guardini. *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 144.

¹⁶ Commento a F. KLEIN, *M. Sémer 1874-1921*, traduzione e commento di Romano Guardini, Mainz 1929, p. 254.

Ma così appare ancora una volta dominante la derivazione spirituale di cui si è parlato sopra: da Platone a sant'Agostino e proseguendo. In tutto ciò che via via veniva a toccarlo, Guardini coglieva ciò che era affine alla sua propria natura, lo riconosceva di nuovo, lo ritrovava nella luce di una reminiscenza platonica. Così gli accade con Bonaventura, e dopo di allora proseguì costantemente su questa linea, guidato metodologicamente dallo schema dell'opposizione, che per la prima volta aveva presentato nel tentativo del 1914.

3. Temporanea vicinanza: Scheler e Guardini

Nel corso degli anni universitari, diremo fino alla data dell'abilitazione, nel 1922, Guardini prese parte allo sviluppo della filosofia tedesca, la cui risonanza era allora decisamente universale. A confermare il grado di importanza del pensiero filosofico del tempo basti ricordare i nomi di Edmund Husserl, Max Scheler e quindi Martin Heidegger (che Guardini conobbe a Tubinga nel 1907).

Max Scheler (1874-1928) è il filosofo che applicò il metodo fenomenologico di Husserl soprattutto alla filosofia della religione. Solo dopo di lui è legittimo parlare di una filosofia della religione cattolica in Germania; già per questo Guardini si sentì obbligato, per la sua nomina accademica, a questi lavori preparatori.¹⁷

Nel 1912 Scheler caratterizzava il nuovo orientamento nel modo seguente:

«Il nuovo atteggiamento può essere descritto come un dedicarsi al contenuto intuibile delle cose, come il moto di una profonda fiducia nell'incontestabilità di ogni dato concreto e semplice, come coraggioso abbandonarsi all'intuizione e a un movimento d'amore per il mondo nella sua possibilità di venire intuito. Questa filosofia porta

¹⁷ «Un vero e proprio consiglio me lo diede però solo Max Scheler, che mi fu vicino da Bonn e poi da Colonia. Egli mi disse: "Rinunci inizialmente a dedicarsi a temi sistematici. Prenda piuttosto un oggetto della storia dello spirito, lo analizzi e sulla base di tale analisi sviluppi la sua posizione religiosa e teologica". Questo consiglio diventò per così dire il germe di tutta la produzione successiva» (Nachlass Bayer. Staatsbibliothek München).

al mondo il gesto di una mano aperta e protesa in una direzione, nonché dell'occhio che si apre libero e intenso. Non si tratta dello sguardo critico e ammiccante, con cui Cartesio si volge alle cose muovendo dal dubbio universale; e nemmeno si tratta del raggio dello spirito di Kant, che, quasi come se provenisse da un altro mondo, penetra le cose in maniera sovrana. L'uomo che qui filosofeggia non ha la paura che genera il moderno spirito di calcolo delle cose e la volontà di computarle. Non ha nemmeno l'orgogliosa sovranità della "canna pensante" che in Cartesio come in Kant è fonte prima di tutte le teorie. L'uomo che qui filosofeggia è toccato piuttosto sin nelle sue radici spirituali dalla corrente dell'essere come da un elemento naturale e benefico. Non la volontà di dominio, di organizzazione o di chiare definizioni, ma il movimento della simpatia, di un augurio alla vita, del saluto all'ascesa della pienezza... pervadono ogni pensiero».¹⁸

Risulta qui evidente una «svolta copernicana contro Kant» o oltre Kant. La fenomenologia consentì una critica del kantismo, vale a dire del soggettivismo, se non dello scetticismo della conoscenza, e la fondazione di una conoscenza dell'oggettivo. In modo diverso e al di là di Husserl, fu proprio Scheler ad inaugurare questa oggettività, intesa non semplicemente come intenzionalità (*Objektgerichtetheit*) della coscienza, bensì come «mondo», come oggetto (*Gegen-Stand*) dato e accessibile ai sensi.¹⁹

Quella volontà di un oggetto viene così caratterizzata attraverso una nuova determinatezza a percepire la figura, che riconduce la filosofia del XX secolo in maniera considerevole alla filosofia antica, a quella patristica e addirittura a quella medioevale. Non invano l'alunna di Husserl, Edith Stein, ha compiuto il tentativo, arduo quanto corretto in linea di principio, di conciliare nella sua opera *Endliches und ewiges Sein*, Husserl con san Tommaso d'Aquino. Il merito di Scheler fu inoltre quello di aver approfondito in maniera diversificata e nella loro specifica conoscibilità più «sfere» di questo mondo, fra cui per la prima volta in termini nuovamente filosofici l'ambito della religione e dell'atteggiamento cognitivo ad essa genuinamente subordinato. Così il fenomeno della religione si liberò da ogni supposta soggettività, da

¹⁸ M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, I, Leipzig 1912, p. 164.

¹⁹ Cf. per quanto segue H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, soprattutto pp. 137-156.

ogni riferimento al sentimento, dall'immediatezza non-teoretica, non-filosofica, auto-illusoria, e divenne nuovamente oggetto di una tensione seriamente speculativa verso la verità, in grado di reggere il confronto con il foro della ragione critica. Con Scheler prese dunque il via il cammino oltre una mera apologetica del cristianesimo, come pure la sfida che lo spirito del tempo pone confrontandosi con la rivelazione, vale a dire un'inattesa e sorprendente presa di coscienza di sé e una rinnovata coscienza del pensiero cattolico. Scheler compì, peraltro solo nella sua fase centrale di adesione al cattolicesimo, il passo filosofico (non religioso) dallo sterile antropocentrismo dell'epoca moderna ad una sorta di teomorfismo: verso una dottrina dell'uomo, che lo coglie come immagine e opera di Dio.²⁰

Tale prospettiva euristica era estremamente nuova e, a prescindere dal fatto che Scheler la lasciò poi sfumare in una forma di panteismo, Guardini deve a quest'idea centrale un elemento fondamentale della propria «Weltanschauung», e cioè che il mondo può essere considerato, interpretato e fatto sussistere in maniera sensata solo muovendo da Dio. Questo rappresenta il punto di partenza della riflessione guardiniana. La sua critica all'atteggiamento spirituale proprio dell'epoca moderna si fonda costantemente su un discostarsi dall'eccessiva autoconsiderazione dell'Io e dall'autoaffermazione in quanto tale. Nella fenomenologia gli veniva incontro l'accentuazione del «vedere», quella «evidentia objectiva» per la quale possedeva senza dubbio le necessarie premesse criteriologiche, in virtù del suo addestramento nella filosofia medievale, in particolare nella metafisica della luce di Bonaventura.

Guardini fu innegabilmente un osservatore, anche per inclinazione personale. Molte volte, nel descrivere processi conoscitivi, egli ricorre a espressioni che contengono l'idea del vedere, dello scorgere, dell'illuminare con lo sguardo:

«Vorrei aiutare gli altri a vedere con occhi nuovi: renderli consapevoli della loro forza creatrice interiore, che fino ad ora è stata repressa dalla cattiva interpretazione data al termine "obbedienza".

²⁰ Cf. F. HAMMER, *Theonome Anthropologie. Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972.

Non dimostrare dunque, bensì aiutare a vedere in maniera nuova. Provate a pensare che in una camera buia vi sia un quadro. Solo con studi chimici si può mostrare la raffinatezza dei colori, o con documentazioni storiche si può provare che esso è opera di uno straordinario maestro del colore. Si può però anche aprire una finestra nella parete di fronte ed ecco che entra la luce e i colori brillano. Allora non serve più alcuna dimostrazione. Si vede».²¹

In un saggio giovanile su sant'Anselmo, scritto che rimase peraltro pochissimo conosciuto, Guardini cerca di trasferire nella teologia del suo tempo quanto valeva già per la filosofia. Senza che egli faccia espressamente il nome di Scheler o della fenomenologia, si comprende facilmente l'influenza che quell'orientamento di pensiero esercita sulla chiarezza della propria concezione.

«Di contro al pensiero totalmente concettuale-astratto del più recente passato sperimentiamo oggi un violento risveglio della coscienza della realtà... L'uomo, proprio quello che vive conformemente all'epoca attuale, proprio quello più aperto e più chiaroveggente, avverte nuovamente la spinta della realtà. Il pensiero sembra volgersi in un atto di venerazione nuovamente all'essere».²²

Quando nel 1920 Guardini viene a sottolineare l'importanza di andare al di là di Kant, si trova in una posizione di superamento dell'autoesaltazione tipica dell'età moderna.

«Ci scolliamo di dosso il fascino dell'autonomia di Kant e comprendiamo quanto grande e arricchente sia per una persona donarsi all'altra in obbedienza spontanea e consapevole».²³

Guardini non sarebbe forse riuscito a sviluppare a pieno la sua prospettiva di pensiero solo attraverso la scuola della filosofia medievale, se la stessa corrente della fenomenologia, certo senza intenzione riguardo alla formazione giovani-

²¹ R. GUARDINI, *Vom Sinn des Gehorchens* (1920), in *Auf dem Wege*, Mainz 1923, p. 20.

²² R. GUARDINI, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie* (1921), ivi, p. 45. Guardini menziona l'opera di NIKOLAI HARTMANN, *Metaphysik und Erkenntnis* del 1921; egli sviluppa inoltre il principio fenomenologico di Scheler circa i diversi atteggiamenti conoscitivi del soggetto di fronte ai diversi campi dell'essere (ivi, p. 47).

²³ R. GUARDINI, *Neue Jugend und katholischer Geist*, 1920, p. 18.

le e alla sua formazione teologica, non avesse portato a quella relativizzazione del pensiero kantiano e dell'individualismo. Rimane comunque merito personale di Guardini l'essere riuscito a riscoprire in seno a questa corrente il proprio specifico valore cattolico o a metterlo liberamente in collegamento con quella. Rispetto ad analoghi tentativi Guardini si contraddistingue per aver operato questa convergenza senza violenza e con equilibrio, e inoltre perché, legato al presupposto fenomenologico, egli cercò sempre di unire al «saper vedere» quella castità dello sguardo che non agisce con intenzioni di sublimazione, nemmeno di tipo religioso.

4. La ricerca di un metodo adeguato

Quando dopo il conseguimento dell'abilitazione a Bonn (anche questa con uno studio su san Bonaventura) nel semestre estivo del 1922, Guardini cominciò a tenere le prime lezioni universitarie, nacque gradualmente in lui una sensazione destinata ad accompagnarlo per tutto il resto della vita: la sensazione di non essere un teologo di professione. Ancora molti anni più tardi, quando nel 1954 la facoltà di filosofia di Friburgo gli conferì la laurea onorifica in filosofia, tornò a galla questo delicato punto, il suo «essere a mezza strada» fra le due discipline.²⁴ Così in un profilo di se medesimo:

«Tu sai bene quale rispetto nutro per la scienza esatta; un rispetto unito a un leggero brivido, per il fatto di sentirmi personalmente tanto poco abilitato alle opere delle scienze esatte».²⁵

Questa sensazione si fa avvertire già a Bonn; ha inizio — e continuerà poi via via sempre più manifesta — una mancanza di unione con altri colleghi della facoltà.

²⁴ Lettera a Max Müller del 27.1.1954: «La mia attività è passata ben presto ad occupare una sfera a mezza strada tra la teologia e la filosofia» (Nachlass Bayer. Staatsbibliothek München).

²⁵ Lettera a Kunibert Mohlberg OSB del 14.6.1961, (ivi).

«Sostanzialmente non le appartenevo [alla facoltà]. In fondo non ero un teologo di professione, e più di una volta mi sono chiesto con inquietudine come avrei potuto diventarlo».²⁶

Per la prima volta nel 1922 fu offerta al giovane studioso una cattedra di liturgia, ma egli la rifiutò. La scelta tormentata e sofferta dell'indirizzo universitario, ancor più i suoi sforzi poco fortunati nell'apostolato e nell'insegnamento gli avevano mostrato fino ad allora più che altro i suoi limiti, ma non ancora la vera natura della sua forza scientifica. Il suo indugiare, o meglio la sua fedeltà alla via intrapresa, valse tuttavia tante sofferenze. Nella primavera del 1923 venne nuovamente offerta a Guardini una cattedra da parte dell'autorevole ministro prussiano dell'istruzione Carl Becker. Quest'ultimo, studioso nonché politico retto e imparziale, aveva ideato un programma che prevedeva l'istituzione di «cattedre di Weltanschauung», peraltro non ancora ben precisate nel loro contenuto. Lo stesso Guardini non era pienamente soddisfatto dell'intitolazione data alla sua cattedra di «Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung». La possibilità di salvaguardare la cattedra in questione dall'accusa di essere uno strumento propagandistico della Chiesa cattolica dipese esclusivamente dalla sua abilità, dalla sua capacità di rinvenire metodi adeguati, nonché dalla sua concezione di verità; suo merito fu inoltre quello di averla liberata da un contesto puramente apologetico con la sola qualità del suo messaggio.

Quanto ai presupposti interni, Guardini trovò l'espressione «Weltanschauung» già chiaramente determinata nel suo significato. E ancora durante gli anni del suo insegnamento si sarebbe sviluppata una «Weltanschauung» fanaticamente esclusiva, che fiutò in lui un avversario pericoloso; in questo ambiente così ostico Guardini dovette trasmettere in maniera convincente il proprio progetto.

Egli stesso descrive più tardi le varie interpretazioni del termine «Weltanschauung» nel modo seguente:

«In un primo momento esso [il concetto di Weltanschauung] fu espressione del relativismo e soggettivismo tipicamente moderno

²⁶ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 34s.

nelle questioni religiose, proprio di chi non credeva più ad una verità, bensì solo a una visione determinata da condizionamenti personali, storici ed etnici (cf. Dilthey, Troeltsch e Jaspers). Poi si venne affermando il significato che al termine attribuì il totalitarismo politico ecc. Di contro a questo, il mio tentativo di assegnare ad esso il suo posto fra la fede nella rivelazione da un lato e l'osservazione empirica dall'altro».²⁷

5. L'esigenza guardiniana di verità e totalità

Vi sono buone ragioni per ritenere che la cattedra di Berlino fu istituita grazie al concorso di una nuova variante nella ridda delle prospettive. Rileggendo il discorso inaugurale di Guardini esso risulta essere assai singolare. Riprende l'idea della totalità come tematica della «Weltanschauung», dubita tuttavia al tempo stesso che questa totalità possa essere raggiunta muovendo solo da prospettive individuali. Guardini parlò di verità, là dove prima di lui si era parlato solo di relatività. Egli parlò della rivelazione quale garante della verità, là dove sino ad allora la religione era stata relativizzata essa stessa come una delle prospettive possibili. Egli introdusse il concetto di cattolicesimo non come variabile nella ridda dei possibili punti di vista, bensì come unica costante possibile, ben distinta, anche se non polemicamente, dalla schiera delle altre alternative. Il fatto che questo tentativo non sia stato contestato può dipendere in parte dalla liberalità della Berlino degli anni '20; esso dipende però anche dal modo in cui Guardini trasmise ai propri uditori la sua visione così nitida del mondo. Quando nel 1939 i nazionalsocialisti soppressero la cattedra di Guardini, diedero inconsapevolmente prova della qualità del loro avversario.

Nel corso della sua lunga attività accademica (complessivamente ben 34 anni!) Guardini riuscì a manifestare chiaramente le sue doti uniche nel ricoprire quella cattedra; tant'è vero che al suo pensionamento, nel 1963, il ministero bavarese dell'istruzione prese in considerazione la possibilità di sopprimere addirittura la cattedra da lui ricoperta fino ad

²⁷ Lettera a Heinrich Fries dell'1.7.1952 (Nachlass Bayer. Staatsbibliothek München).

allora. Nel suo lavoro di studioso Guardini aveva occupato consapevolmente un campo (o meglio il suo campo) a metà strada fra la teologia e la filosofia, di cui egli stesso sentiva il fascino e la difficoltà. Detto in termini più positivi: egli aveva prodotto un incontro fra i due campi, «un dialogo tra la fede o la teologia da un lato e l'autocomprensione culturale-filosofica dall'altro (...). Interrogativi, dunque, che partendo dalla sfera teologica guardavano a problematiche culturali e interrogativi che partendo dalla coscienza umana generale richiama-vano problemi teologici».²⁸

Quella «mutua funzione chiarificatrice, quel reciproco arricchimento e approfondimento»²⁹ non mirava però semplicemente a una terza disciplina fra la teologia e la filosofia. Volendo cercare di dare un'ultima definizione del pensiero guardiniano torna in gioco la sua convinzione della dimensione spirituale come totalità. Totalità che non si restringe tuttavia al campo della conoscenza e della scienza con la loro distanza dalle cose che vengono conosciute. Anche l'incontro fra la teologia e la filosofia non è compiacenza autosoddisfatta di teoria. L'incontro diventa un abbandonarsi a ciò che si conosce, per lasciarsi trascinare necessariamente verso una dedizione, che è appunto la fede.

«Mi sia consentito di spiegare ancora una volta di che cosa tratta questo insegnamento: non si tratta di storia, né di psicologia o di una tipologia di possibili concezioni del mondo. Non si tratta neppure semplicemente di teologia o di filosofia, bensì dell'incontro della fede cristiana con il mondo. Sono gli interrogativi che provengono alla fede dalla coscienza del mondo; e viceversa schiudono la coscienza del mondo a partire dalla fede».³⁰

Il metodo impiegato da Guardini cerca di *cogliere il tutto partendo dal tutto*. Quest'idea estremamente attuale e che oggi si userebbe definire «visione integrale» va ben al di là di una somma di prospettive. Guardini è consapevole della necessità di non costruire una sua scienza, cioè un terzo

²⁸ Cf. Streichung des k.w.-Vermerks bezüglich meines Lehrstuhls, cit., p. 3.

²⁹ Progetto per la richiesta di «Streichung des k.w.-Vermerks betr. den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung», senza data, p. 2 (*ibid.*).

³⁰ Cf. «Streichung des k.w.-Vermerks», p. 4.

campo fatto di fenomenologia più metafisica o di fenomenologia più storia o di teologia più filosofia.

Nel libro *Opposizione polare* Guardini afferma che lo spirito è strutturato in maniera polare: «Nasce dalla piena tensione fra intuizione e forza concettuale»,³¹ qualche cosa di diverso dunque dalla semplice aggiunta di un elemento sull'altro o da un punto fermo in equilibrio; si tratta piuttosto del «passaggio da una vicinanza a un valore limite a un'altra». ³² Quest'idea del passaggio o della transizione vitale (che informa del resto in maniera sostanziale anche la concezione guardiniana di eucaristia) impedisce nella visione del mondo un arido schematismo del pensiero.

Già nella prolusione «Vom Wesen katholischer Weltanschauung»³³ del 1923, Guardini riesce a esprimere e a cogliere la specificità del *proprio* metodo, il quale gli indica al tempo stesso il contenuto del proprio compito (così come la via include in se medesima la meta). In apertura di discorso rinuncia semplicemente alla compilazione di altri metodi:

«Al contrario una genuina visione del mondo cerca la totalità non attraverso la sintesi di particolarità... Il tutto al quale essa si rivolge non significa che tutte le particolarità siano realmente colte e riunite insieme; essa non consiste in una compiutezza dei contenuti specifici, bensì in un ordine, un orientamento, un significato delle cose colto fin dal primo istante e in ogni singola sfumatura. Una visione del mondo vede ogni cosa sin dall'inizio in quanto inserita nella totalità. Questa totalità, questo "mondo" non è, lo ripetiamo, un risultato finale che si ottiene quando tutte le parti sono colte insieme, ma è presente fin dall'inizio».³⁴

Ciò che Guardini si sforza di esprimere qui è il fulcro, finora poco considerato, del suo sguardo alla realtà. Non si tratta di una comprensione articolata, che passo dopo passo giunge a un risultato dall'osservazione di singoli elementi, spesso in forma di «se... allora» oppure «poiché... per questo». Non siamo qui di fronte a un traguardo conclusivo (!), poiché alla fine viene raggiunto nuovamente il pensiero iniziale, che però non è più quello stesso di prima. Al

³¹ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Mainz 1925, p. 219 (³1985).

³² *Ibid.*

³³ Ristampato a Basel nel 1953, con un commento di Heinrich Fries.

³⁴ *Ivi*, p. 10s.

contrario: tutto procede a mo' di spirale che progredisce arricchendosi sempre più, pur senza giungere a un suo definitivo compimento.

Pochi sono, secondo il parere di Guardini, i pensatori in pieno possesso di questo «metodo», che si trova presente in sant'Agostino e anche in Pascal. E questo doveva essere appunto il metodo proprio della sua cattedra:

«Una vera visione del mondo, al contrario, muove fin dall'inizio dal tutto, per procedere poi verso il suo interno: verso una profondità, una pienezza e una chiarezza sempre maggiori all'interno della totalità, colta immediatamente, o almeno subito implicata».³⁵

6. La distanza dal tutto o la pienezza delle prospettive: Cristo e la Chiesa

Rispetto alle altre dottrine circa la visione del mondo, Guardini si distanzia rispetto a un altro punto: non solo la totalità costituisce il «programma» di questa visione, bensì anche la distanza dal tutto. Si ha dunque sia un «essere dentro» che uno «stare al di là». Ma come è possibile tutto questo?

Torna in gioco quel paradosso che Guardini cercò di cogliere come «opposizione»:

«Colui che osserva (deve) comprendere con il proprio sguardo il mondo, deve penetrarlo, ma essere al contempo libero da esso».³⁶

Quando Guardini parla di essere liberi, egli non intende né negare il mondo, né affidarvisi indifferentemente, né lasciarsi assorbire da esso; egli infatti intende piuttosto giudicare il mondo assumendo come misura un'altra qualità: la verità. Con grande modestia Guardini sostiene contro la tradizione delle visioni del mondo un punto di vista stimolante e indipendente. Esso implica il postulato della verità, che in termini religiosi può essere formulato come rivelazione. Guardini afferma più chiaramente che la figura di Cristo,

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 21.

nella quale culmina la rivelazione, mette in discussione il mondo e lo pone sotto giudizio.

«Cristo ha una visione completa del mondo. Lo sguardo sul mondo è lo sguardo di Cristo».³⁷

Guardini inaugura così la propria attività accademica berlinese con una presa di posizione assai singolare: aderendo cioè a quella fiducia, certo da molti contestata,³⁸ propria della fede, la quale tutto giudica, ma che non viene giudicata a sua volta. Vi è poi un'ulteriore «aspettativa»: Guardini lega la pienezza della fede, la pienezza di ogni vera visione conquistata con fatica al cattolicesimo, e cioè alla Chiesa. Questa non viene intesa affatto in termini trionfalistici, bensì come messa a fuoco di prospettive storiche altrimenti mutevoli nella essenziale centralità della fede, la quale non si lascia irretire dalla casualità e assicura la conoscenza del singolo da ogni parzialità.

Con ciò la Chiesa garantisce totalità per le normali limitazioni di orizzonte inerenti i vari tipi di istituzione. Ad illuminare profondamente la concezione guardiniana di Chiesa è il fatto che la particolarità delle singole personalità storiche appare al nostro autore compresa e superata nella totalità della verità della Chiesa: ci si situa così in una dimensione inaudita, nella quale viene meno la diffidenza contro la relatività della conoscenza in quanto insufficiente. Ne deriva la singolare affermazione che segue:

«Ciò che definiamo cattolico non costituisce un tipo fra altri tipi... (Esso) comprende in sé tutte le possibilità tipiche come la vita stessa».³⁹

Guardini sa bene che la manifestazione storica del cattolicesimo, in particolare quella della sua epoca, si lascia spingere verso uno sterile isolamento accanto e contro le altre confessioni.

³⁷ Ivi, p. 25.

³⁸ Ivi, p. 27.

³⁹ Ivi, p. 33s.

«Si è cercato di porre un “uomo cattolico” accanto al protestante, al buddista, all'uomo dell'antichità e al capitalista. Questo accostamento, e ogni operazione di questo tipo, è sbagliata».⁴⁰

Superando quella visione riduttiva che la Chiesa cattolica aveva di se stessa nel XIX secolo, Guardini afferma qui che il cattolicesimo può recuperare e quindi dimostrare la propria totalità originaria rinunciando all'atteggiamento di opposizione nei confronti di altri gruppi religiosi. L'opposizione lo spingerebbe infatti verso una tipologia unilaterale, che è contraria a quel carattere di pienezza da esso preteso.

«Abbiamo così raggiunto la risposta definitiva all'interrogativo che cosa sia una visione cattolica del mondo: ebbene, essa è quella visione che la Chiesa ha del mondo nella fede, partendo dal Cristo vivente e nella pienezza della sua totalità sopratipica».⁴¹

In ultima analisi l'intenzione di Guardini non è altro che quella di rinnovare in maniera viva questo sguardo nel presente. Egli non ha la pretesa di dire qualche cosa di nuovo. Si considera piuttosto come uno che presta la propria parola a ciò che da sempre la Chiesa ha conosciuto.

7. La scoperta dell'«opposizione»

La spiritualità guardiniana può essere colta correttamente solo se si comprende la sua dottrina dell'opposizione. Essa rientra fra i primi tentativi di un'interpretazione metodica della vita, avviati con costanza e tenacia già negli anni universitari (nel decisivo semestre invernale del 1905 a Berlino) e poi nei primi anni di sacerdozio. Nel 1925, quarantenne, Guardini, che già insegna a Berlino, pubblica un libro sotto il titolo *L'opposizione polare* e il cui sottotitolo recita: *Saggio per una filosofia del concreto vivente*. È facilmente riconoscibile come la struttura di queste riflessioni abbiano accompagnato Guardini in molti altri scritti.

«Dapprima i miei tentativi su Bonaventura...; poi gli scritti *Vom Geist der Liturgie*, *Vom Sinn der Kirche* e *Liturgische Bildung*;

⁴⁰ Ivi, p. 34.

⁴¹ Ivi, p. 38.

infine una serie di ricerche più brevi, alcune delle quali sono riassunte nell'opera *Auf dem Wege*: ebbene, tutti questi scritti contengono in sé come idea centrale quella dell'opposizione». ⁴²

Si potrebbero aggiungere molti altri scritti a quelli or ora riportati; inoltre Guardini accarezzò l'idea di riscrivere l'opera del 1925 da capo. In un dialogo risalente ai suoi ultimi anni di vita si trova una significativa osservazione al riguardo:

«So che cosa significhi questo mio libro: la rappresentazione di un orientamento di pensiero nuovo, che supera tutti i precedenti. Avevo intenzione di fondare su di esso una nuova teologia, ma è ormai troppo tardi - non ce la faccio più». ⁴³

Di che cosa si tratta? Con l'idea dell'opposizione Guardini sviluppa un modello di base per la concezione della realtà, il quale nella sua generica validità — il delinearla gli costò anni di dura fatica — sia utilizzabile in questioni di diversa natura. Si tratta dell'impostazione di un *metodo* per affermare la realtà, vedendola sostanzialmente da due lati opposti e comprendendola ancora una volta nell'intreccio delle opposizioni. Applicato nella sua completezza, si tratta del metodo atto a far acquisire una ricchezza di osservazione che pone dinnanzi agli occhi la ricchezza delle molteplici implicazioni del reale. Guardini cerca di uscire dalla dimensione soggettiva e di ritrovarsi nella totalità oggettiva, la quale, pur nelle sue molteplici spinte e tensioni, non appare confusa e caotica, ma viene sperimentata come strutturata e ordinata, quindi raggiungibile per lo spirito. Pensare l'opposizione è pensare il tutto; lo sviluppo dell'opposizione è acquisto del tutto.

Se la filosofia vuole aprirsi con una riflessione metodica alla straordinaria ricchezza della realtà essa dovrà uscire dalle considerazioni parziali esercitate in molteplici sensi, dovrà uscire da ciò che in essa viene sentito come astratto, per approdare a quella che nel sottotitolo dell'opera guardiniana viene definita «filosofia del concreto vivente». In quest'espressione non è contenuto un senso di limitazione,

⁴² R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, cit., p. 210s; tr. it., p. 271s.

⁴³ A. ROSENBERG, *Die Welt im Feuer. Wandlungen meines Lebens*, Freiburg 1983, p. 149.

come se fosse sufficiente cercare a mo' di tentativo, di sperimentare una filosofia senza astrazioni; Guardini qui aspira al massimo, cioè giungere al di là delle astrazioni a una visione del concreto, tanto spesso trascurato dalla filosofia. Volendo dare una vera e propria denominazione a questa aspirazione diremo che si tratta di una «critica della ragione concreta» postkantiana e al di là di Kant.

La fondamentale intuizione guardiniana coglie l'opposizione come *polarità*, che percorre tutta la dimensione viva, che determina addirittura il concreto (tradotto in termini teologici, il creato). L'opposizione non è una qualità legata al vivente, ma è il vivente stesso. Con l'opposizione appare rinvenuto il principio fondamentale e strutturante di tutto il reale, insomma il fenomeno originario della vita. Si tratta allora di affermare questa scoperta nella maniera più chiara possibile: cioè di non permettere che l'opposizione degeneri in contraddizione e in un laceramento delle forze. Opposizione significa tenere insieme ambedue queste cose: relativa esclusione e relativo collegamento di forze attorno a un unico oggetto.

Così l'opposizione ha caratteri contrari (contrastati che si integrano) e non è mai intesa come contraddittoria (fatta di esclusioni assolute). Solo nel caso del bene e del male Guardini non ritiene possibile ricorrere a una dialettica compositiva. Guardini si immunizza fin da principio contro le tentazioni che possono derivare dalla gnosi, anche da parte di una psicologia «gnostica»: essa rende ibrida soprattutto l'opposizione fra bene e male.

Guardini enumera sei opposizioni «categoriali» e due «trascendentali». I rispettivi poli hanno di per sé più significati e ricevono una direzione determinata solo mediante il confronto col polo opposto, cioè con quel tanto di nefasto e di pericoloso che è in loro. Risulta così che l'opposizione va intesa come autoregolazione della tensione del vivente e non come resistenza puramente disgregante. Più in particolare Guardini illustra nell'opposizione «originalità-regola» la mutevole valenza dei poli presi da soli, là dove nella «originalità» egli vede insite anche manifestazioni laterali come «incostanza» e «instabilità», mentre nella «regola» vi è anche ritmo, legge, disciplina, costanza e infine rigidità. Mediante questa ricchezza di accezioni egli evita di cadere in un rigido

schema bianco-nero in cui ciascuna delle due parti scivoli, volutamente o inconsapevolmente, in un (dis)valore meno dignitoso o addirittura gravoso.

Una tipologia pura delle opposizioni, vale a dire la pura unilateralità di un polo rispetto all'altro, la si riscontra raramente e in tal caso viene sperimentata come «valore limite», quale pericolo estremo, proprio a causa della sua purezza, che non ha in sé più nulla di vitale. In questo valore limite rientra il genio, quando esso arriva poco distante dall'essere pura forma o pura pienezza; esso paga con la vita questa sua unilateralità. All'estremo mortale dell'opposizione pura corrisponde un estremo «interiore»; questo accade quando le opposizioni, in un istante fortunoso e tuttavia già struggente, si vengono a trovare in una situazione di tale armonia, da raggiungere la misura dell'equilibrio. In questa armonia va perso, secondo Guardini, il ritmo che determina la vita, il costante spostamento di un polo verso l'altro, quel pulsare che conosce non solo la presenza delle opposizioni l'una vicino all'altra ma anche l'una dopo l'altra. La mancanza di equilibrio è perciò la normalità, il costante movimento pendolare degli opposti in situazione di rischio e in una vitalità ritmica. L'eccezione da questo stato, per quanto possa sembrare appagante, diventa poi insopportabile nel pieno senso della parola. Occorre imparare una volta per tutte lo stato di sospensione e non quello di soddisfazione.

L'espressione «vita», contenuta in questo contesto, trova implicitamente il suo retroterra nella contemporanea filosofia della vita, sulla quale non è dato qui di soffermarsi. In termini sintetici diremo che per Guardini «vita» è il processo che rappresenta il correttivo del pensiero e con ciò anche il correttivo della scienza. Se la vita concreta è pienezza formata, la scienza ne prende in considerazione solo una parte, vale a dire la forma, pur credendo di «possedere» nella costituzione dei concetti tutta la realtà. L'esigenza più vera è di apprendere un tipo di «pensiero vivo», in cui possano stare insieme nella concrezione originaria la forma del conoscere scientifico e l'altrettanto unilaterale pienezza della conoscenza intuitiva, riunendosi magari poi dopo una metodica separazione degli opposti tesi al massimo. Guardini definisce questo pensiero soprazionale e sopraincognitivo «visione», e afferma che essa può realizzarsi solo nell'attimo, quando vi

sia una situazione di equilibrio fra le forze cognitive. Come Socrate, così vede anch'egli questa intuizione come «procreazione» di due partner legati nell'amore per la verità.⁴⁴ Solo l'epoca moderna considera perduto questo riferimento vivo e consente che dalla separazione nascano due estremi: il razionalismo e l'intuizionismo. Con ciò vengono distrutti a danno di ambedue il concetto e l'intuizione:

«Siamo inclini a considerare l'intuizione prossima alla vita e la raffigurazione concettuale astratta come contraddizione. Si pensa che il pensiero concettuale debba distruggere ogni intuizione vitale e che questa a sua volta debba falsificare il pensiero».⁴⁵

Il pensiero guardiniano si inserisce in un contesto storico-spirituale che tende a un superamento del pensiero concettuale. I suoi tratti distintivi sono una percezione poetizzata dello spirituale, lontano dallo «stigma dell'astrazione», una conoscenza dell'insufficienza del razionale, ma anche del puramente sensitivo-intuitivo, e infine una svolta verso la totalità, per quanto essa possa essere formulata sempre in termini prudenti e provvisori. In questa totalità l'eccessiva considerazione dell'uomo quale unico oggetto di riflessione, come è per esempio nell'esistenzialismo e nella filosofia dell'esistenza, viene ridimensionata (in maniera caratteristica e rilevante) nel momento in cui si colloca nella sua realtà totale. È emblematico della profondità dello sguardo di Guardini il fatto che già così presto egli abbia visto e indicato evoluzioni che solo ai giorni nostri si stanno sviluppando e rendendo visibili. Egli anticipa in sostanza una critica alla scienza, mediante una riflessione sulla totalità. Nella visione guardiniana il compito del futuro consisterebbe nel cogliere con lo sguardo il mondo nella sua globalità, includendovi anche colui che lo osserva. Questi, che nel linguaggio guardiniano è persona, dovrebbe assumere quell'atteggiamento di universalità che comprende anche una nuova coscienza cosmica.⁴⁶

Una seconda espressione chiave in relazione al metodo del nostro autore è l'«atteggiamento aperto». Esso non ha

⁴⁴ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, cit., p. 184; tr. it., p. 253.

⁴⁵ Ivi, p. 207; tr. it., p. 269.

⁴⁶ Ivi, p. 198; tr. it., p. 263.

nulla a che fare con l'indeterminatezza di chi non possiede precisi punti di vista, bensì si ricollega al «riconoscimento dei propri limiti. La presunzione è superata: quell'ingenua autosicurezza per cui l'angusto mondo individuale s'identifica col "mondo"». ⁴⁷ Questa formulazione non esprime altro che l'esigenza di superare l'età moderna con l'impronta che essa ha avuto nel pensiero e nell'azione, rinunciare a quella prigionia dell'individuo nell'Io che s'è consolidata da quattro secoli ponendolo come misura e centro del mondo, rinunciare alla sua fede nell'illimitatezza del progresso, del proprio «potere» oppure della possibilità di trasformazione propria e altrui. Al posto della mancanza di limiti si propone allo sguardo di Guardini — quale fondamento di ogni apertura! — il *limite*, non quello subito contro voglia, bensì il limite deliberatamente accettato. Fare «del limite la legge della perfezione» è un'espressione carica di significato, come quella che parla di «forma per mezzo della barriera». ⁴⁸

In tutto questo rientra la rinuncia, non solo nella dimensione umana, ma anche nella scienza: solo rinunciando alla radicata convinzione dell'infinità del volere (equivalente a smoderatezza) è possibile raggiungere ciò che ora importa realmente, vale a dire la «saturazione del finito con la pienezza del significato ad esso assegnato, e cioè il compimento». ⁴⁹ Emerge qui in tutta la sua chiarezza il traguardo ultimo della concezione guardiniana: esso non consiste semplicemente nella volontà di acquisire una visione globale della realtà, bensì in una sovrana rielaborazione di concetti sovraccarichi e compromessi, come ad esempio i concetti di limite, barriera, finitezza, modestia, centro, misura. Il fatto stimolante del pensiero è che deve essere possibile far emergere in questi atteggiamenti in apparenza ormai vecchi e superati ancora qualche cosa di nuovo rispetto all'epoca moderna; sì, deve essere possibile guarirne i contrasti laceranti, vorremmo dire che è possibile «superarli sino a raggiungere una nuova pienezza».

Guardini sostiene l'apertura al futuro (anche a quello scientifico) *mediante il limite accettato*. In questa affermazione

⁴⁷ Ivi, p. 205; tr. it., p. 268.

⁴⁸ Ivi, p. 208; tr. it., p. 270.

⁴⁹ *Ibid.*

paradossale si trova il frutto autentico del concetto di opposizione. Degno di considerazione è in questo tipo di riflessione il fatto che il «limite» non ha da essere sopportato in maniera passiva. In esso la scienza, consapevole del limite, raggiunge quella precisione e anche quella modestia che non sono d'ostacolo a un sapere volto verso il tutto, ma che forse addirittura lo favoriscono. Solo là dove la parte è stata scambiata per il tutto è imminente il pericolo, come nel caso della scienza nell'epoca moderna. Dove invece il sapere cresce e si sviluppa dal limite, cresce anche la consapevolezza del tutto che si estende, al quale è disposta a sottomettersi la visione limitata della realtà.

8. Esposizione sintetica dei risultati

La visione protesa verso il tutto muove dalla pretesa che questo tipo di visione sia possibile. Ciò significa viceversa che limitarsi a un'unica prospettiva o a una percezione parziale della realtà comporta un'autolimitazione metodologica.

La possibilità di una visione unitaria si fonda sul fatto che Guardini cerca di penetrare a fondo nella visione che il creatore ha del mondo. Dal punto di vista metodologico ciò significa assumere la rivelazione come misura del pensiero. Naturalmente anche qui ci si può solo avvicinare a tale meta, ma si tratta comunque di un processo possibile e giusto in linea di principio, volto ad attualizzare il tutto nel «momento», per usare un'espressione hegeliana, oppure che già ad una certa distanza punta verso il tutto, e di lì non solo riceve chiarezza, bensì anche pienezza e accordo di relazioni. Questo spiega la convinzione, che Guardini maturò già negli anni giovanili, secondo cui la verità è polifonica.

È opportuno tener sempre presente che Guardini vede la verità come qualcosa che riguarda essenzialmente la persona. Su questa base anche l'avvicinamento alla verità deve investire in ultima analisi la persona, vale a dire non deve essere solo un fatto concettuale, ma deve potersi affermare anche da un punto di vista etico. Di questo ethos fa parte la *volontà* di percezione, ogni preparativo ascetico della volontà di ascolto e infine l'amore per conoscere, così come per essere conosciuto (Guardini, che ha tradotto anonimo gli

Eroici furori di Giordano Bruno,⁵⁰ conosce bene anche quel passo centrale del libro, in cui si legge che il vero conoscere, giunto al suo vertice, si trasforma in un esser conosciuto).

Là dove la verità viene afferrata personalmente, anche l'incontro con essa diventa personale. Qui si trova la fonte del pensiero esistenziale guardiniano o di quel pensiero proveniente dalla sua stessa esistenza (come egli annota nel diario: «In me tutto deve passare attraverso un punto di nascita interiore»). Per questa ragione il suo pensiero è suscettibile di essere insegnato e trasmesso pedagogicamente solo in parte. O meglio: a poter essere trasmesso è il cammino personale, il proprio essere toccati dalla verità, la testimonianza nel suo significato autentico. Al tempo stesso questo cammino non è però di per sé semplicemente ripetibile, né può essere ricondotto metodicamente ad uno schema. Ripetibile sarebbe solo l'apertura della propria esistenza alla verità. Anche l'apprendimento del pensiero dell'opposizione è solo uno strumento per cogliere la realtà; e anche questo strumento non può però trovare un'applicazione schematica, bensì può essere solo utilizzato «pneumaticamente» in tutta la sua ricchezza interiore.

La prova dell'avvicinamento alla verità è data dalla conquista di una visione, che è capacità di vedere: «Talora era come se la verità fosse un essere nello spazio».⁵¹

Qui sta l'elemento originario della incomparabile risonanza di Guardini: nell'anamnesi della verità raggiunta insieme. Il fatto che questa anamnesi fosse legata alla persona di Guardini come «medium» costituisce sul piano del contenuto la sua forza e il suo carisma, mentre sul piano del metodo determina invece il suo mancato inserimento nel mondo universitario. Credere personalmente alla verità e darne testimonianza va senza dubbio al di là dell'ambito entro cui si colloca il concetto di verità proprio dell'università nell'epoca moderna. Il fatto che Guardini abbia espresso con la massima chiarezza possibile la propria decisione preliminare di credere come persona alla verità e che in questo contesto

⁵⁰ Dobbiamo questa indicazione a Ernesto Grassi, il quale ha promosso la traduzione, pubblicandola nei «Rowohlts Klassikern» (vol. 16), Hamburg 1957.

⁵¹ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, cit., p. 39.

abbia posto interrogativi specifici al mondo della cultura e della scienza, nonché interrogativi da questo stesso mondo derivanti, avviene con l'impegno onesto e per nulla presuntuoso della sua personale «forza vitale». È proprio questa onestà, radicata in un segreto ardore, che spiega il fascino di Guardini anche per coloro che non condividevano (o non condividevano ancora) la sua decisione di fondo, derivante dalla fede.

XI

KATHOLISCHE WELTANSCHAUUNG RELIGIONE E FEDE IN ROMANO GUARDINI

TINA MANFERNINI

Può essere utile, per orientare fin dall'inizio il lettore, spiegare che questa ricerca sul tema «religione e fede» nel pensiero di Romano Guardini, considerato soprattutto nella sua prima fase, si inserisce in un complesso di ricerche relative al tema generale della distinzione fra rivelazione e religione. All'interno di questo tema generale, se ne ritaglia un altro più specifico, riguardante la distinzione fra esperienza religiosa, o più semplicemente fra *religione* e *fede*. La ricerca mostrerà che per Guardini religione e fede sono due grandezze di ordine diverso, inconfondibili ma non antitetiche.

L'interesse a questa tematica è stato suscitato in chi scrive dall'incontro con la posizione di Barth, di cui è nota la radicale svalutazione e quindi negazione teologica della religione, proclamata nella celebre *Epistola ai Romani* (sia pure in termini non privi di complessità e di qualche ambiguità) ed energicamente ripetuta in una condanna senza possibilità di appello, nel paragrafo 17 della grande *Dogmatica Ecclesiale*.

L'obiettivo polemico in Barth è, come noto, Schleiermacher e il suo «religionismo»: il termine è di Barth e allude al fatto che Schleiermacher parte da un concetto assai riduttivo della religione e, poggiando su questa fragile e problematica base, pretende di arrivare alla rivelazione cristiana (cf. *Dottrina della fede*). Barth lo accusa di essere il padre, il generatore di quel modernismo neo-protestante che, con il protestantesimo liberale, tocca il fondo dell'aberrazione teologica, producendo lo sfaldamento della sana e normativa oggettività (dogmatica) della rivelazione. Schleiermacher

sarebbe quel pensatore che, per rendere accettabile innanzitutto «la religione» (si badi bene: non il cristianesimo) ai contemporanei che la disprezzano, pur essendo persone colte, scrive quei *Discorsi sulla religione* nei quali il nome di Cristo non compare nemmeno una volta. Per finalità apologetiche, Schleiermacher parte dall'uomo e, per una serie di frecce unidirezionali, passa alla religione; da questa cerca un difficile accesso alla fede (difficile e problematico quant'altri mai) e infine si sforza di arrivare a Dio, il Dio di Gesù Cristo. Nei *Discorsi sulla religione* questo percorso non è ancora prevedibile: esso è faticosamente tracciato nella *Dottrina della fede*, nella quale peraltro la cristologia trova posto a fatica e vi appare comunque «come una grande perturbazione», per usare le parole di Barth. E ciò è ovvio e difficilmente contestabile: a Cristo non si arriva, non si può arrivare partendo dall'*homo religiosus*, dall'esperienza religiosa. Si deve partire da Cristo e, in linea discendente, incontrare la fede e la sua corrispondente umana e intramondana, cioè la religione, il cui nesso con la fede è, a dir poco, assai problematico. Se si procede in senso contrario, dice Barth, ci si accorge che l'*homo religiosus*, la religione in quanto tale non sono in una linea ascendente di continuità con la rivelazione cristiana accolta nella fede, ma costituiscono rispetto ad essa una radicale antitesi presupponente una frattura insanabile che interrompe ogni possibilità dell'uomo di rapportarsi a Dio, dal quale lo separa una *infinita differenza qualitativa* (Kierkegaard). La religione, sempre secondo Barth, è quella suprema dimensione e possibilità umana nella quale massimamente emerge la radicale peccaminosità dell'uomo, che pretende di autogiustificarsi con le opere della legge e della religione, e di autodivinizzarsi, trattando con Dio come se fosse un suo simile ed esibendogli i propri meriti come titoli di diritto. Se questa è la religione, e Barth non ne dubita, allora in essa risiede il massimo dell'empietà.

In quel giro degli anni '20 altri pensatori, soprattutto in Germania, si occupano del problema della religione. In particolare se ne occupa Paul Tillich, impegnato a riproporre le condizioni di una nuova *teonomia* della cultura, per superare lo svuotamento autonomistico, da un lato, e la rigida eteronomia, dall'altro. Nel processo di sviluppo di

questa problematica, anche Tillich deve fare i conti con la radicale posizione barthiana, che egli non accetta, giungendo a una posizione di relativizzazione (non di negazione) della religione, che si trova in una triangolarità verticale, il cui vertice è costituito dalla rivelazione (la parola della Croce), mentre ai due angoli di base stanno la religione e la cultura, in rapporto di tensione polare tra di loro, ma relativizzate e sottoposte entrambe alla critica purificatrice e alla normatività della rivelazione. Si vedrà che, in una certa fase della sua ricerca, Guardini perviene a risultati abbastanza simili, in quanto collega polarmente la religione e la cultura e già insinua la distinzione fra cristianesimo, come rivelazione correlata con la fede, da un lato, e il binomio religione-cultura, dall'altro. Su Guardini agiva non solo la posizione barthiana, ma altresì il potente fermento provocato dall'incontro con il pensiero di Kierkegaard, come si vedrà.

Nel contesto di queste ricerche si è imposta finalmente la figura e l'opera di Romano Guardini, già conosciuto sotto il suo aspetto di «teologo della cultura», il quale procede sulla base di una metodologia che ben potrebbe definirsi *metodologia cristocentrica*. Tale ci pare che sia il punto di vista che egli elabora nello scritto, davvero importante, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), del quale ci occuperemo nel delineare l'itinerario della formazione filosofica e teologica di Guardini. L'opera invece, che avrebbe dovuto raccogliere il denso risultato di tanti anni di riflessioni sulla rivelazione, sulla fede e sulla religione, fu iniziata nel periodo della avanzata maturità di Guardini con il titolo complessivo *Religion und Offenbarung* (1958), ma ne è stata pubblicata solo la parte dedicata alla religione. Non che Guardini non abbia scritto e sulla rivelazione e sulla fede: la sua bibliografia contiene parecchi titoli su entrambi i temi. Tuttavia non si è compiuto il suo intento di elaborare una completa e più matura sintesi degli studi e degli scritti precedenti. Ci permettiamo tuttavia di fare una significativa citazione dalla introduzione a quell'opera incompiuta. Dice Guardini:

«In conformità al suo titolo, questo libro tratta *della religione e della rivelazione*. La prima delle due parti riguarda il fenomeno universalmente umano del rapporto col divino, il cui esame forma una parte della scienza della cultura; la seconda, quella manifestazione di Dio

di cui parlano il Vecchio e il Nuovo Testamento e la risposta, alla quale viene reso idoneo chi l'ascolta» (cioè la fede).

Poco più oltre Guardini precisa il suo programma con queste parole:

«Il presente lavoro vuole vedere questi due ambiti nel loro rapporto. Esso parte dal principio che la rivelazione è la sola valida dichiarazione di divina verità, e che perciò non si può parlare di vita religiosa senza rapporto con essa. E questo a prescindere dal fatto che i concetti espressivi del religioso, per noi europei, discendono in gran parte dall'ambito della rivelazione e che quindi sono da essa influenzati perfino in colui che non l'accetta. Perciò tutto quello che si dirà circa il fenomeno religioso universale rimane nella luce della rivelazione».¹

La posizione di Barth è evidentemente respinta.

Ai fini della nostra ricerca, tuttavia, questa opera incompiuta — pure da noi conosciuta e apprezzata — non poteva costituire la base portante del lavoro. Il nostro interesse si è rivolto all'itinerario che ha condotto Guardini alla prima messa a punto della sua posizione in tema di religione, fede e rivelazione: tale messa a punto si effettua nel lungo e ricco saggio *Religiöse Erfahrung und Glaube* (1934). Questo saggio costituisce un punto fermo: in esso i risultati della lunga e infaticabile riflessione di Guardini (quasi un viaggio in un mare periglioso e pieno di scogli) sono compiutamente maturati e presentati al lettore. Questo saggio raccoglie inoltre gli esiti del periodo della formazione filosofica e teologica del nostro autore: un periodo sul quale generalmente si passa troppo in fretta per poterne cogliere alcune importanti implicazioni che daranno a tutto il lavoro successivo di Guardini una impronta unitaria e inconfondibile.

Ecco il motivo per cui noi abbiamo privilegiato una ricerca che segna i passi di Guardini dalla sua primissima formazione filosofico-teologica, che si esprime nello scritto *Der Gegensatz* (1925), di carattere schiettamente ontologico,

¹ Entrambe le citazioni sono state tratte dalla prima parte dell'opera *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, che è stata tradotta in italiano con il titolo *Fenomenologia e teoria della religione*, pubblicata in G. SOMMAVILLA (a cura di), *Romano Guardini, Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. II; le citazioni si trovano alle pp. 195 e 196.

ma culmina senz'altro con la prolusione ai corsi berlinesi, ossia lo scritto breve, ma oltremodo denso, che si intitola, come già si è detto, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923) nel quale Guardini mette a punto quella che noi abbiamo definito *metodologia cristocentrica*. Da qui siamo passati, per tappe intermedie — che ci è parso opportuno segnalare — allo scritto già menzionato *Religiöse Erfahrung und Glaube* (1934) sul quale abbiamo svolto una attenta ricerca, accorgendoci che anche in esso, sia pure in modo implicito e sottinteso, era operante quella metodologia.

E ora, senza ulteriore indugio, offriamo al lettore i risultati del nostro lavoro.

* * *

Per individuare in modo adeguato i caratteri peculiari della visione filosofica e della procedura metodologica propria del pensiero di Romano Guardini è opportuno delineare l'ambito contestuale in cui si formò la cultura del filosofo e teologo di cui stiamo parlando.

Dai dati biografici apprendiamo che il giovane Guardini, appena compiuti gli studi liceali a Magonza, si iscrisse all'università di Monaco, impegnandosi in studi di vario genere: si occupò infatti di scienze naturali, di chimica, di economia politica e perfino di medicina.² Probabilmente andava cercando un orientamento non soltanto nel campo degli studi e della ricerca scientifica, ma anche nella sfera della vita interiore e spirituale. Dal punto di vista esteriore doveva offrire, molto probabilmente, l'immagine di un giovane esitante e incerto sul da farsi. Fu proprio per questa apparenza di indecisione e di irresolutezza che l'emergere della sua vocazione sacerdotale — a conclusione di una profonda crisi esistenziale e religiosa vissuta a Berlino nel 1905 — incontrò l'iniziale opposizione del padre, che forse considerava il nuovo orientamento del figlio come un'ulterio-

² Cf. H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Romano Guardini. Le Dieu vivant et l'existence chrétienne*, Paris 1966; tr. it. *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia 1968, p. 10.

re manifestazione del suo incerto ondeggiare fra varie possibilità e prospettive. Ma non era così: questa volta Guardini aveva incontrato il suo destino autentico e ne trasse tutte le conseguenze. Intraprese gli studi di teologia a Friburgo, proseguendoli poi a Tubinga e a Magonza, dove, avendo conseguito il primo grado di preparazione teologica (il baccalaureato), ricevette l'ordinazione sacerdotale il 18 maggio 1910.

A questo punto vien fatto di domandarsi quale fosse l'impostazione dell'insegnamento e il tenore degli studi di teologia cattolica prima e durante il periodo in cui Guardini iniziò e compì la prima fase di tali studi. Considerando la situazione generale della teologia cattolica, senza limitare per il momento il discorso alla teologia tedesca vera e propria — che aveva avuto nella prima metà del secolo XIX uno dei suoi punti di forza nella nuova facoltà teologica cattolica di Tubinga³ —, si può dire che verso la metà del XIX secolo, in corrispondenza al prevalere della mentalità positivistica in filosofia e nella cultura in generale, si va poco a poco affermando nell'ambito della teologia cattolica un pensiero e una sistematica di tipo neo-scolastico. Ciò accade per un cambiamento radicale di attitudine, un vero e proprio capovolgimento di temperie culturale, per cui il pensiero riflesso abbandona la via delle grandi e ardite sintesi romantico-idealistiche che avevano trionfato, soprattutto in Germania nella prima metà del secolo, e si orienta preferibilmente sulla via della positività fattuale e verificabile di cui il pensiero scientifico costituisce in certo senso il paradigma. Osserva lo Schoof:

«Ci si concentra a tal punto sui fenomeni calcolabili, che sorge la tendenza sempre più forte di considerare illusorio tutto ciò che non si lascia captare con i modelli della scienza esatta, in particolare la realtà divina e la sua manifestazione nel mondo. Su questo sfondo e nel contesto ecclesiastico generale di isolamento crescente, il cambiamento strutturale piuttosto brusco della teologia cattolica non ci sorprende».⁴

³ Circa la nascita e l'importanza di questa facoltà — fondata nel 1812 dal principe elettore del Württemberg ad Ellwangen e cinque anni dopo incorporata nell'università di Tubinga — si può vedere l'opera di T. M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971, in particolare alle pp. 34-41.

⁴ Cit., p. 45.

È un tipo di pensiero oggettivante e rigorosamente analitico, quello che predomina nella seconda metà dell'Ottocento: su questo non c'è dubbio. Ora, come fa osservare Bernhard Welte, proprio nel contesto di questo pensiero si cerca di sviluppare una difesa della verità di fede mediante una teologia del «nonostante», dello «eppure», che cerca di erigere degli argini a protezione della ortodossia cattolica, ma non senza un certo nervosismo,⁵ dovuto forse al senso di una inconfessata e inammissibile debolezza nei confronti del positivismo scientifico. La teologia di tipo scolastico si mette in gara con il pensiero oggettivante e analitico, riconoscendosi una certa affinità di metodo con esso. Infatti il discorso di questa teologia, che più propriamente deve definirsi neo-scolastica (una variante dello scolasticismo, nella quale l'intenzione apologetica e il tono polemico si accentuano), è condotto in modo quasi analitico-matematico, mediante precisazioni moltiplicative dei concetti applicati a sottolineare una quantità di minuziose distinzioni, con una ossessiva attenzione al particolare, la quale fa perdere di vista l'organicità comprensiva della grande sintesi medioevale operata da san Tommaso.

Lo stile teologico della scuola di Tubinga è quasi scomparso dalla mappa della teologia cattolica tedesca.⁶ I grandi

⁵ Cf. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, p. 397. È stata pubblicata una traduzione parziale di questo grosso volume con il titolo *Sulla traccia dell'eterno*, Milano 1976, comprendente anche il saggio relativo al tema che ci interessa, intitolato «Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel XIX secolo» (pp. 121-152).

⁶ Cogliamo l'occasione per far notare che lo Schoof cita a questo punto il caso «Rosmini» come sintomo di questo angusto irrigidimento neo-scolastico. Egli dice testualmente: «In Italia il pensiero molto personale e influente di Antonio Rosmini resta, anche dopo l'assoluzione iniziale, il bersaglio di attacchi accaniti che nel 1887 risultarono effettivamente in una condanna ecclesiastica; i critici scolastici credevano di ravvisarvi l'ontologismo, una corrente piuttosto diffusa intorno alla metà del secolo che affermava che si potesse accedere all'essere stesso di Dio attraverso la conoscenza intuitiva della realtà» (cit., pp. 46-47). Non è il caso di entrare nel merito circa l'accusa di ontologismo lanciata contro Rosmini: si può semplicemente dire che essa presuppone la più totale ignoranza od ottusa incomprendione del pensiero rosminiano. La situazione denunciata dallo Schoof non è mutata di molto, specialmente al livello della cultura «ufficiale» della Chiesa. Anche Schillebeeckx nell'editoriale introduttivo al libro di Schoof, si pone una domanda «ancora insoluta»: che cosa è avvenuto alla metà del secolo diciannovesimo? Egli allude al capovolgimento di cui s'è detto nel testo, a proposito del quale fa riferimento alla delusione delle speranze suscitate dalla scuola di Tubinga e anch'egli cita il caso di Rosmini: «Si pensi ad esempio ad A. Rosmini che, soprattutto in Italia, godeva di

di Tubinga avevano cercato di cogliere anche il vettore dinamico del cristianesimo, integrando nella loro sintesi i risultati di una ricerca storico-positiva non ancora compromessa dall'assunzione di criteri caratterizzati dalla pregiudiziale di un angusto positivismo (ed empirismo) storiografico. Nella seconda metà del secolo si opera un capovolgimento teologico riguardo alla storia. Dice lo Schoof che la critica storica e biblica è vista

«come un'insidia contro la fortezza assediata, come un elemento estraneo incompatibile con la fede cristiana: atteggiamento che è certo comprensibile, date certe conclusioni radicali, specialmente della critica biblica;⁷ non è però altrettanto comprensibile il rifiuto aprioristico, dettato solo da istintiva reazione, della teoria dell'evoluzione storica».⁸

Quel che ne deriva è un divorzio totale fra la teologia dogmatica, irrigidita nel formulario analitico della neoscolastica, e la teologia cosiddetta positiva, includente la scritturistica, la patristica, le ricerche sul pensiero medioevale, l'archeologia e la storia ecclesiastica, che conobbero una rigogliosa fioritura soprattutto nell'ultimo ventennio del secolo diciannovesimo e oltre, nel secolo ventesimo. Ma una simile situazione di divorzio non poteva non costituire un terreno assai pericoloso, sul quale far poggiare l'edificio della teologia ufficiale della Chiesa cattolica, giacché la dogmatica, che dovrebbe pur sempre essere l'asse portante del complesso sistema teologico e delle scienze sussidiarie, era considera-

grande autorità e non mancava di amici nella curia romana: ebbene anch'egli dovette alla fine soccombere per una decisione di politica ecclesiastica che portava a insistere ad ogni costo sulla neoscolastica come teologia universale della Chiesa, il che fa pensare ad un "allineamento" generale in tutti i campi della vita ecclesiastica. Davanti alla società-pluralistica sorgente, la salvezza si cercava apparentemente soltanto in un fronte uniforme al quale andavano sacrificate le deviazioni in sé legittime» (cit., p. 12).

⁷ Si potrebbe aggiungere, con tutta tranquillità, che i procedimenti e i metodi della critica biblica, in quanto risentivano della mentalità positivistico-empiristica che era allora dominante, e che rendeva particolarmente angusta la storiografia e la critica dei testi rivelati, ignorando del tutto il carattere intrinsecamente ermeneutico della ricerca storica, rendevano le conclusioni della stessa critica biblica non solo radicali — come dice lo Schoof — ma addirittura distruttive, com'era del resto evidente in campo protestante, dove si giunse agli esiti dissolutori del protestantesimo liberale, contro il quale insorse, con grande e fecondo vigore, la reazione «restauratrice» di Karl Barth.

⁸ Cit., pp. 47-48.

ta come un immobile «sistema» metafisico, collocato fuori dal tempo, immune da ogni cambiamento e sostanzialmente avulso dalla sua naturale matrice consistente nella Scrittura e nella tradizione vivente della Chiesa. Proprio per questo suo carattere rigido e formalistico, tale teologia dogmatica non veniva presa in considerazione dalla teologia positiva nel suo complesso. L'indifferenza reciproca fra i due gruppi creava una serie di tensioni sempre più aspre e la situazione era potenzialmente esplosiva; si cercava da entrambe le parti di allontanare il più possibile un confronto e uno scontro, che era invece inevitabile e prima o poi sarebbe avvenuto.

In questa situazione di estrema tensione scoppiò la crisi modernista che ebbe luogo soprattutto in Francia e in Italia, ma si fece avvertire anche in Inghilterra, in particolare con la voce di George Tyrrel. Sullo sfondo della inadeguatezza della teologia cattolica «ufficiale» di quel tempo, si può capire sia l'emergere della crisi, sia l'insolita durezza della reazione che ne seguì da parte dell'autorità ecclesiastica. Osserva al riguardo l'autore già citato che la reazione di panico nei confronti del modernismo è comprensibile soltanto come conseguenza di domande represses da anni.⁹

Non è il caso di entrare nel merito della questione modernista. Bisognerebbe affrontare, tra l'altro, il problema non semplice della esegesi biblica condotta secondo dei parametri storiografici che sono largamente discutibili, in quanto rischiano di portare alla relativizzazione dell'evento cristiano entro il contesto riduttivo della storia delle religioni. Per quanto riguarda questo versante del modernismo, si può affermare che la condanna, ancorché dura e perentoria, fu per altro oggettivamente motivata. Sotto altri aspetti, probabilmente ci fu da parte dell'autorità magisteriale una certa dose di incomprensione, soprattutto nei confronti dei fermenti innovatori presenti nella teologia. Anche sul senso della innovazione bisogna intendersi: ci furono delle proposte teologico-sistematiche sicuramente eterodosse; ma purtroppo venne considerata come aberrante anche ogni variazione o deviazione rispetto alla teologia neoscolastica. Que-

⁹ SCHOOF, cit., p. 49. Si veda a questo riguardo anche quello che è contenuto nelle pp. 82-86.

sto è l'aspetto più discutibile della posizione assunta dall'autorità ecclesiastica.

«Era un fatto sinistro che il neoscolasticismo non solo fosse stato confermato teoricamente come l'unica teologia della Chiesa, ma che persino l'avanzare d'una teologia alternativa o il mettere in dubbio lo scolasticismo cadessero sotto le sanzioni ecclesiastiche».¹⁰

Malgrado la durezza della posizione assunta dal magistero ufficiale della Chiesa, in Francia sorsero dei fermenti di creatività teologica, soprattutto nel campo dell'interpretazione e di una più ricca rielaborazione del pensiero di Tommaso. Si spezzò l'arida crosta indurita del formulario neoscolastico per dare la parola direttamente a Tommaso, si cercò di utilizzare tutto il positivo dell'apologetica di Blondel, in vista di una sintesi teologica in cui potesse essere inclusa anche la ricerca storica e l'esperienza di fede. Gardeil e Rousselot furono gli operatori di questo innesto di linfa viva nella teologia scolastica. Poi, lo scoppio della prima guerra mondiale gettò il silenzio su ogni dibattito teologico riguardo a Blondel, al modernismo e all'opera sagace dei due studiosi francesi, l'uno dei quali, il geniale gesuita Pierre Rousselot, morì in battaglia all'età di soli trentasei anni. «Dopo la guerra il centro per nuovi impulsi nella teologia cattolica risultò spostato ai paesi di lingua tedesca».¹¹

* * *

La Germania rimase sostanzialmente immune dalla crisi modernista, e il cattolicesimo tedesco si oppose fermamente a certe misure in parte repressive, in parte cautelative che erano state imposte altrove. Tanto per fare un esempio, i professori universitari di teologia cattolica furono esonerati dal giuramento antimodernista. Il fatto è che il settore teologico e delle scienze religiose nell'ambito della cultura cattolica tedesca era più aperto e aggiornato che nelle altre

¹⁰ SCHOOF, cit., p. 83.

¹¹ Cf. SCHOOF, cit., p. 84.

aree cattoliche, come quelle della Francia e dell'Italia. Lo stato di disagio che aveva fatto seguito al Concilio Vaticano I non aveva impedito l'emergere di uno spirito nuovo, più vivo e più fresco, nel seno della teologia e della vita della Chiesa.

Accade così che sullo sfondo di una crescente critica al neo-scolasticismo, visto come la punta di diamante del centralismo romano, si va affermando un moto di rinnovamento all'interno della teologia, delle scienze religiose, della cultura e della vita del cattolicesimo tedesco. Di tale rinnovamento è espressione la fondazione, all'inizio del secolo, della importante rivista *«Hochland»* nella quale si intende offrire un dialogo ampio e fecondo con la «cultura» moderna, nel senso più vasto del termine.

«Fu una pubblicazione battistrada, fino ai nostri giorni sempre ad alto livello, dagli interessi molteplici e con la collaborazione dei grandi: per es. Schell, Scheler, Adam, Guardini».¹²

E così siamo arrivati al punto che ci interessa direttamente. Cosa dice il giovane storico della teologia cattolica, di cui abbiamo seguito, grosso modo, la linea, a proposito di Guardini? Riesce a cogliere in che senso Guardini fu «rinnovatore» e in che modo egli abbia eventualmente contribuito alla produzione di una «nuova» teologia cattolica? Giacché anche sull'uso di questo aggettivo «nuova» a proposito della teologia cattolica e della teologia in generale, bisognerebbe — io credo — soffermarsi a riflettere per rendere ragione del significato che tale termine può assumere in riferimento a un sapere teologico il quale si fonda sull'automanifestazione che Dio ha dato di se stesso nella rivelazione (costituita di eventi e di parole) *unica e valida per sempre*. C'è qui un nodo concettuale che bisogna cercare di sciogliere, perché non si accrediti il sospetto di una neofilia a tutti i costi, o non si giunga — col pretesto di superare l'innegabile angustia, rigidità e astratta sterilità del neo-scolasticismo — a liquidare a basso prezzo tutta la grande ricchezza teologica che la Chiesa ha prodotto fin dal suo sorgere e che ci ha consegnato in preziosa eredità, cominciando da S. Paolo e S. Giovanni, attraverso i Padri

¹² SCHOFF, cit., p. 88.

apostolici, tutto il patrimonio della Patristica greca e latina, S. Anselmo che è un crocevia dal quale non si può non passare, la grande Scolastica (che non è solo quella di Tommaso) e giù per i secoli, con maggiore o minore intensità e dovizia di produzione, fino a oggi: sempre feconda, sempre adeguata, anche al di là delle eventuali, temporanee rigidità della teologia di scuola imposte dall'alto come bastione di difesa, ancorché di dubbia efficacia.

Ma per tornare a Guardini, nella breve prospettazione che ne offre Ted Mark Schoof, incontriamo subito la espressione del disagio in cui si dovettero trovare i classificatori di professione di fronte alla personalità difficilmente classificabile di questo singolare pensatore che, per non avere adottato lo stile accademico della densa e talvolta ossessiva erudizione, della scrittura pesante e inamidata, che dà all'esperto l'impressione della *Grundsätzlichkeit* anche là dove c'è soltanto pedanteria e talvolta la supponenza di un discorso infarcito di «dotte» banalità — sulle quali cade il pesante martello della ripetizione concettuale, dissimulata dal mutamento della veste linguistica —, è stato sempre sottovalutato nel suo ambiente culturale, salvo poi ad essere spesso letteralmente saccheggiato da tanti, che hanno sfruttato le sue penetranti intuizioni, i suoi originalissimi nessi concettuali, senza mai citarlo: ritenendolo, forse, non un pensatore e un teologo, ma quasi un dilettante, uno studioso di terz'ordine. Dice lo Schoof:

«I teologi che scrivono su Guardini dicono con tanta enfasi che egli appartiene davvero alla loro corporazione un po' esclusiva, che si sente benissimo il loro scetticismo. Qual è allora il significato teologico di uno che sembra scrivere in uno stile troppo eccellente per un pensatore "serio", che per molti anni dicesse il "movimento giovanile", che contribuì a dare un nuovo contenuto alla liturgia e pubblicò degli studi incisivi tanto su Socrate, Platone, Dante, Hölderlin, Dostoevskij, Mörike e Rilke, quanto su Pascal, Kierkegaard e Agostino?».¹³

Schoof collega strettamente Guardini ad Agostino e ritiene che egli sia stato, in certo senso, particolarmente influenzato da quest'ultimo. Non saremo certamente noi a

¹³ SCHOOF, cit., p. 96.

negare la congenialità di Guardini con Agostino: essa è evidente; ma quando leggiamo che Guardini ha l'attenzione e il gusto per il «vivente-concreto», per la conoscenza «reale» invece che soltanto «nozionale»; quando leggiamo, ancora, che egli coglie tutta la concretezza del simbolismo liturgico — «partendo dal passo, dal gesto della mano, dagli elementi ludici nel culto»¹⁴ —, dietro l'apprezzamento che diremmo «estetico-teologico»¹⁵ e non solo «ludico» (come lo definisce Schoof) della liturgia, non c'è tanto e direttamente Agostino, quanto san Bonaventura e la scolastica francescana. Del resto la cosa non deve sorprendere, solo che si consideri il fatto, tanto rilevante quanto generalmente disatteso o non adeguatamente ponderato, che Guardini si è formato teologicamente attraverso lo studio approfondito ed esteso del pensiero cristiano antico (con riferimento soprattutto ad Agostino) e medioevale (Anselmo, Alessandro di Hales, Ugo e Riccardo di san Vittore), con speciale attenzione per san Bonaventura, al quale ha dedicato la sua dotta tesi di laurea in teologia sistematica (discussa nel 1915 e successiva-

¹⁴ SCHOOF, cit., p. 97.

¹⁵ Occorre tenere sempre presente che la prospettiva estetica sulla liturgia è in Guardini saldamente inserita nella concretezza di un orizzonte coscienziale che, proprio per essere tale, cioè concreto, implica in un vincolo indissolubile anche la potenza intellettuale e quella amativa e volitiva. Sappiamo anzi che Guardini, a proposito della liturgia, insiste sul primato del *logos* sull'*ethos*. Si deve tener presente il senso autentico di questa affermazione di primato, che non ha in sé nulla di astrattamente intellettualistico. Intanto riportiamo alcune osservazioni di Giuliano Riva che ha ben compreso l'approccio di Guardini alla liturgia, espresso nella sua opera magistrale *Vom Geist der Liturgie*, mettendo in evidenza il suo sforzo di cogliere i veri caratteri dello spirito liturgico, in opposizione a certe abitudini preclusive dell'uomo contemporaneo: «Per accedere alla liturgia bisognerà contrastare la tendenza istintiva a fare della commozione interiore la condizione della preghiera. Nella liturgia l'aspetto intellettuale di verità dogmatica supera l'aspetto emotivo di fremito del cuore. Una seconda tendenza in contrasto con la liturgia è l'individualismo: la liturgia ci chiede di non pensare più solo a noi stessi ma di fare nostri i voti e le speranze di tutti gli uomini. Un altro ostacolo potrebbe essere la sfiducia nei riguardi dell'aspetto esteriore delle cerimonie del culto, del gran numero delle prescrizioni, dei gesti, degli atti, delle vesti, ecc. Ma si deve riflettere che lo scopo della liturgia è di lodare, glorificare, cantare Dio: la liturgia è gioco (V capitolo del libro). Come il gioco del bambino o dell'artista sono indipendenti da ogni utilità pratica, così la liturgia è gioco, gioco sublime davanti all'eterno Dio. Mentre il mondo moderno assegna il primato all'azione sulla contemplazione; mentre la filosofia moderna (Kant) svaluta la metafisica a vantaggio dell'etica, la liturgia assegna il primato al *logos* sull'*ethos*: essa è verità tradotta in preghiera (nell'originale: *gebetete Wahrheit*)». (G. RIVA, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna 1975, pp. 44-45).

mente pubblicata, non senza aggiunte significative, nel 1921 con il titolo di *Die Lehre des heiliger Bonaventura von der Erlösung*) e il suo ricco e articolato scritto presentato ai fini del conseguimento della *Privatdozent*, ossia per l'abilitazione all'insegnamento universitario; tale scritto risale all'anno 1922, ma è stato dato alle stampe solo nel 1964 sotto il titolo *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, con il seguente sottotitolo: *Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus*. Ora, tenendo presente questa prolungata frequentazione del pensiero bonaventuriano *proprio negli anni della decisiva formazione teologico-filosofica*, come si può pensare che Guardini non abbia assorbito l'influsso magisteriale del grande teologo francescano, che egli trovava inserito come luminoso coronamento di una linea di pensiero, di impronta platonico-agostiniana, alla quale ha dato la sua preferenza, come risulta con tutta evidenza già dalla prima opera su Bonaventura, attraverso gli *excursus* storici che vi si leggono e che partono generalmente da Agostino toccando i punti chiave di Anselmo, Ugo di san Vittore, Alessandro di Hales, per giungere a Bonaventura?¹⁶

¹⁶ Di questo avviso è anche Giuliano Riva, il quale osserva: «Se volessimo definire la sua collocazione ideologico-culturale, potremmo osservare che egli non ha studiato e interpretato i grandi aristotelici, ma soprattutto pensatori e poeti collegati alla tradizione platonica del pensiero occidentale. Basterebbe solo elencarne i nomi: Socrate (Platone), Agostino, Bonaventura, Anselmo di Canterbury, Dante, Pascal, Hölderlin, Dostoevskij, Rilke, Mörike, Raabe, Kierkegaard. (Dante, come ha dimostrato Etienne Gilson, dipende molto più dalla tradizione neoplatonico-agostiniana che non da quella aristotelico-tomistica)» (cit., p. 17). Se si scorre l'indice dei nomi della sua prima opera su Bonaventura, non si trova né il nome di Aristotele, né quello di Tommaso d'Aquino. Ora, non è pensabile che Guardini non conoscesse le linee portanti del pensiero tomistico, sia pure, al minimo, attraverso la mediazione dell'insegnamento che si praticava allora nei seminari e nelle facoltà di teologia cattolica. Il fatto è che egli si è orientato in modo diverso per i suoi studi di preparazione della tesi di laurea e dell'abilitazione alla libera docenza. Quale può essere stato il motivo della sua scelta? Per qual via vi giunse? Il primo motivo, più interiore, va ricercato nella congenialità della indole spirituale di Guardini, un'indole che lo inclinava maggiormente al platonismo cristiano. Un secondo motivo, più occasionale, può essere rappresentato dalla sua precoce familiarità con il poema di Dante e quindi dall'incontro, in esso, delle figure di Francesco e di Bonaventura. È da notare, al riguardo, che la prima edizione del suo saggio «sull'angelo nella Divina Commedia di Dante» (*Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, Lipsia 1937; cf. tr. it. nel volume *Studi su Dante*, Brescia 1967) porta una dedica al padre, in lingua italiana: «Alla memoria di mio padre / dalle cui labbra fanciullo / i primi versi di Dante colsi» (cf. G. RIVA, cit., p. 17, in nota).

Come si è accennato in precedenza, l'influenza del pensiero di impostazione platonico-agostiniana, culminante nella filosofia e teologia di Bonaventura, comincia ad agire ben prima dell'anno 1915, nel quale Guardini si laurea. Tale influenza si innesta direttamente sul tronco della riflessione dedicata al principio dell'opposizione polare: questa riflessione scaturiva, molto probabilmente, da una complessiva riconsiderazione dei contenuti delle sue precedenti ricerche in vari ambiti del sapere scientifico (come abbiamo già visto, prima del 1905 — anno in cui Guardini decide di farsi sacerdote ed entra in seminario, dedicandosi allo studio della teologia — egli, inconsapevole della sua autentica vocazione, aveva rivolto la sua inquieta attenzione a diversi ambiti di scienze naturali e umane, quali la matematica, la fisica, la chimica, la medicina, le scienze economiche, politiche e sociali) alla luce di un impianto teoretico che risentiva di diversi apporti provenienti dalle correnti del tempo, soprattutto dalla *Lebensphilosophie*, ma anche da un pensiero di matrice più tradizionale, quale può essere quello proprio della scolastica.¹⁷ Direi che l'intuizione della dinamica degli opposti, forse geneticamente precedente all'incontro con il pensiero bonaventuriano, si compenetra con l'influsso proveniente da quest'ultimo, ma non si sovrappone totalmente ad esso: non c'è coincidenza fra i due aspetti, ma stretta articolazione. La prospettiva della *katholische Weltanschauung* sarebbe inconcepibile senza l'assimilazione del pensiero di Bonaventura e della tradizione platonico-agostiniana che lo precede. La teoria della opposizione polare ha una valenza eminentemente filosofica; ma, per giungere alla prospettiva della *katholische Weltanschauung*, bisogna entrare in ambito teologico, superando, sia pure per inglobamento comprensivo, l'ambito della filosofia.

¹⁷ Di questo avviso sono due autori tedeschi che si sono occupati del pensiero guardiniano, ERICH PRZYWARA (cf. *Ring der Gegenwart*, Augsburg 1929, vol. I, p. 134) e M. SCHLÜTER-HERMKES (cf. l'articolo intitolato *Die Gegensatzlehre Romano Guardinis*, nella rivista «Hochland», annata XXVI, 1928, p. 539). I vari modi dell'opposizione polare sembrano collegarsi in larga misura a delle coppie di termini ben note e ricorrenti nella storia della filosofia, quali sono ad es. materia e forma, atto e potenza, essenza ed esistenza, ecc. Guardini è impegnato in un'opera di sistemazione categoriale che possa costituire una griglia comprensiva dei vari piani e gradi del vivente-concreto, di cui egli delinea una ricca tipologia.

Superare «inglobando» vuol dire raggiungere un piano superiore, a partire dal quale si può comprendere anche quello inferiore, nel suo senso e nelle sue possibilità più proprie. L'impianto del pensiero di Guardini è caratterizzato da una complessità filosofico-teologica che non si presta a semplificazioni riduttive. Le due strutture concettuali che lo sorreggono, ancorché collegate da una intima articolazione, non sono indetificabili e non possono essere confuse: bisogna tenerle presenti nella loro disgiunta genesi e specifica fisionomia, ancorché coesistenti nel pensiero del nostro pensatore.

Si vuole avere una prova di ciò? Nel trattare della dottrina della redenzione in san Bonaventura, Guardini vi identifica due aspetti distinti, che si riflettono direttamente anche nella concezione del peccato. Da un lato il peccato è la disubbidienza della libera volontà nei confronti del comandamento di Dio. D'altro lato esso è concepito, seguendo il pensiero di Agostino (nel quale, per altro, sono presenti entrambi gli aspetti), come «aversio a Deo», in questo senso: la creatura dovrebbe vivere e agire in dipendenza da Dio, conformemente al valore divino, al quale essa deve rendere il debito onore. Ma in Adamo, la creatura per eccellenza, cioè l'uomo, prende a vivere e agire secondo la propria volontà, secondo un disordinato amore di se stessa. Il peccato consiste in questa «aversio» da Dio, che comporta una «conversio» egocentrica dell'uomo verso se stesso: in ogni caso, verso un bene che non è sommo e infinito, ma finito e relativo. C'è quindi un aspetto morale-giuridico e un aspetto fisico-mistico nel peccato, e, in generale, in ogni relazione della creatura a Dio. Questi due aspetti caratterizzano anche la dottrina della salvezza. Guardini dice testualmente:

«Bonaventura determina l'essenza del peccato in collegamento con il pensiero di Agostino, nel modo seguente: la creatura avrebbe dovuto agire in dipendenza da Dio, conformemente alla volontà divina e per l'onore di Dio: invece cadde e agì per amore di se stessa. Così, il peccato si fonda nella libera volontà e significa un'alienazione (*aversio*) dal sommo bene e un volgimento (*conversio*) verso un bene finito. Nella successiva trattazione del peccato e delle sue conseguenze emergono entrambe le linee di pensiero, collegate l'una all'altra *in modo polare*, le quali determinano l'intera dottrina

della redenzione di Bonaventura: la concezione morale-giuridica e quella fisico-mistica di tutte le relazioni della creatura a Dio». ¹⁸

Poco più oltre Guardini dirà:

«Le due linee di pensiero non stanno in contraddizione l'una con l'altra, bensì riproducono la realtà effettiva, per la quale la medesima anima appartiene all'ordine dell'essere e, al tempo stesso, a quello del dover essere e le leggi deontologiche sono (nell'ultimo fondamento) in ultima istanza identiche con le leggi ontologiche». ¹⁹

In una nota a questo passaggio — nota aggiunta evidentemente dopo il 1915, ossia in occasione della pubblicazione della tesi di laurea, avvenuta nel 1921 — Guardini dice che l'articolazione polare delle categorie del pensiero, quale appare qui fra l'essere e il dover essere, in altri termini fra l'ordine ontologico e quello deontologico, è presente in ogni contesto concettuale, specialmente nell'ambito della teologia, a cominciare dal concetto di Dio, delle processioni intratrinitarie, fino alla formulazione dello *status gloriae*. Qui si fa riferimento a teorie bonaventuriane, nelle quali Guardini ravvisa la struttura della polarità da lui individuata nella dottrina della redenzione. Evidentemente il concetto della opposizione polare doveva aver funzionato abbastanza bene come fattore euristico applicato allo studio del pensiero di Bonaventura. Probabilmente, aveva ricevuto dall'analisi della teologia bonaventuriana una estensione di campo e una sostanziale conferma.

Per quanto ci riguarda, riteniamo che il metodo della polarità sia essenziale e particolarmente adatto alla elaborazione di una sistematica teologica che voglia essere adeguata alla complessità di aspetti e alla necessità di articolazioni che l'oggetto della teologia comporta ed esige. Ciò va compreso sulla base di una chiarissima e ferma distinzione fra la polarità e la contrarietà, la quale implica anche la contraddizione. Una polarità tipica, che si può ricavare dalla tavola composta da Guardini, è quella di immanenza e trascendenza. Solo l'indebita spazializzazione del significato di questi

¹⁸ *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung*, pp. 16-17.

¹⁹ Cit., p. 20.

due termini può configurarli come reciprocamente esclusivi. Ma se immanenza significa *intrinsecità* e trascendenza *inesauribilità*, allora non v'è esclusione di contrari, ma polarità di opposti: del resto, cosa altro ha detto Agostino, quando ha coniato una delle sue insuperabili locuzioni, che sono la concentrazione in poche parole di tutto uno sviluppo di pensiero teologico: «*intimior intimo meo, superior summo meo*»? I contrari, invece, si escludono in quanto il termine negativo esprime meglio uno stato di privazione rispetto al termine positivo: vero e falso. Non c'è una relazione biunivoca fra questi due termini: si va dal vero al falso, il quale è possibile e concepibile solo a partire dalla verità. Anche qui occorre fare chiarezza: *veritas est norma sui et falsi*; il non essere si concepisce solo a partire dall'essere. Si può benissimo richiamare Bonaventura che, a sua volta si richiama ad una concettualizzazione corrente nel pensiero onto-teologico della scuola del suo tempo:

«Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per *esse*; *esse* autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut *non ens*, aut ut *ens in potentia*, aut ut *ens in actu*. Si igitur *non ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens in potentia* non nisi per *ens in actu*; et *esse* nominat ipsum purum actum entis: *esse* igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud *esse* est quod est purus actus».²⁰

²⁰ *Itin. mentis in Deum*, c. V, n. 3. Qui Bonaventura allude all'intuito primitivo dell'essere, che è lume della mente e verità formativa della stessa mente, come già era stato detto da Agostino («*mens, sine ulla substantia interposita, ab ipsa Veritate formatur*»: 83 Quaest., q. 51) e come sarà poi detto e ridetto energicamente da Rosmini. La citazione da noi fatta va collegata con quanto Bonaventura dice poco dopo, al n. 4: «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia *particularia* et *universalia*, ipsum *esse extra omne genus*, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit» (*ibid.*, c. V, n. 4). Ad ogni buon conto, si tenga ben presente che Bonaventura non è «ontologista»: l'*esse extra omne genus* nel quale e per il quale si conosce ogni modalità di enti particolari e universali, nonché le modalità negative e privative dell'essere, non è Dio in quanto tale, anche se è un «astratto divino», una divina appartenenza. Il paragone della luce parla chiaro: la luce per mezzo della quale si vede ogni cosa, che per prima si presenta all'occhio — pur non vista e se vista non notata —, rendendolo visivo e rendendo visibili le cose, non è il sole stesso, anche se dal sole promana per irradiazione. Anzi: se proviamo ad affiggere lo sguardo direttamente nel sole, non riusciamo più a vedere niente: il sole è di uno splendore così potente che ottenebra la nostra vista.

Ora l'essere è inseparabile dal valore: essere è verità per essenza, bellezza per essenza, bontà per essenza. Quindi, siccome la non-verità (= *non-esse*) non può essere appresa dall'intelletto se non a partire dalla e in rapporto alla verità (verità che è coestensiva all'essere stesso), vale ciò che abbiamo detto, ossia che la verità è norma di se stessa e del falso. Chiarito ciò, appare anche chiaro il diverso statuto della contrarietà rispetto alla opposizione polare. Nella opposizione polare entrambi i poli sono positivi e stanno in reciproca tensione ontologica: la dinamica intrinseca alla polarità produce la tensione, ma richiede una armonica contemperanza dei due poli, distinti, ma pur sempre congiunti.

Applicata alla teologia, in particolare alla cristologia e alla ecclesiologia, si può vedere come l'opposizione polare consente di evitare quelle unilaterali parzialitàzioni che fatalmente conducono alle scissioni ereticali. Ogni oziosa disputa sulla esclusivizzazione del momento della croce o di quello della resurrezione, può ben essere evitata se si tiene conto che c'è, fra i due momenti, un'articolazione polare, per cui essi sono inseparabili. Lo stesso dicasi della tendenziosa accentuazione ed esclusivizzazione, in ecclesiologia, della Chiesa come «popolo di Dio», nella completa oblitterazione dell'aspetto istituzionale-gerarchico della Chiesa stessa. *Istituzione* e *carisma* sono poli opposti, ma inseparabili, della realtà ecclesiale, così come essa si attua nello *statu naturae lapsae* e nello *statu viae*: l'esclusivizzazione dell'aspetto carismatico-comunitario sottintende una voluta ignoranza del fatto che il regno di Dio, pur agendo come realtà sacramentale nell'incognito della ambigua storia umana, non si è ancora compiutamente instaurato. Solo in prospettiva escatologica si può dire che la Chiesa è popolo di Dio; ma ora essa è anche, e non può non essere, istituzione e gerarchia. Certi corti circuiti sono, tra l'altro, abbastanza sospetti, perché nascondono delle forme di strisciante e sottile *umanismo* deteriore. Dire e ripetere che la Chiesa deve essere *soltanto* al servizio dell'uomo situato in un mondo, che si assume come consistente in una sua totale autonomia di progetti, di finalità e di opzioni temporali, tutto immerso in un'aura di trionfante secolarismo e di convinta autosufficienza — fuori, cioè, da ogni riferimento al vincolo della

creaturalità —, significa tra l'altro non tenere conto di un dato essenziale che è contenuto di rivelazione e cioè che nell'immenso progetto divino, nell'economia creativa e salvifica, non l'uomo che è stirpe del primo Adamo, ma Cristo sta al centro. Basta rileggersi S. Paolo (Ef 1,3-10):²¹

«Benedetto sia Dio, padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per trovarci, al suo cospetto, santi e immacolati nell'amore. Ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito del suo volere, a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto. In lui abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Dio l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero del suo volere, *il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra*. Nella sua benevolenza lo aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi».

Si dirà che queste sono cose arcinote: ma bisogna ben trarre tutte le conseguenze da questo rigoroso «cristocentrismo», che Paolo esplica e che Bonaventura (e Guardini sulla sua scia) ripeterà e teorizzerà. La Chiesa dovrà dunque servire non l'uomo finito e il mondo, che si considerino fuori dal progetto della «cristificazione», ma dovrà dare all'uomo e al mondo la consapevolezza del loro destino ultimo e fornire i mezzi sacramentali per avviare, già da questo stato di via, il processo che porterà alla definitiva ricapitolazione in Cristo. Non si dimentichi che, come dice Bonaventura, anche se l'uomo è un fine, lo è in senso relativo e subordinato al fine ultimo che è Dio: l'uomo è un *finis sub Fine*.

* * *

Dopo queste non inutili digressioni diremo che Guardini, studiando e approfondendo il pensiero di Bonaventura, ha

²¹ Talvolta i contenuti del messaggio di s. Paolo sono oggetto di un'insufficiente considerazione. Con i metodi di una dubbia ermeneutica, che scambia la sostanza per l'accidente, si tende a emarginarlo, non considerando che le epistole paoline fanno parte, a pieno titolo, del canone della rivelazione. È tale la postulazione «umanistica» riduttiva, la quale soggiace nella mente di tanti esegeti e teologi d'avanguardia, che non si rispetta più neppure il contenuto della rivelazione, anche quando esso si offre nei suoi aspetti più forti e qualificanti.

modo di estendere il suo metodo della polarità anche al campo della teologia e di verificarlo nel modo più persuasivo. Occorre raccogliere l'istanza guardiniana e darle uno sviluppo adeguato. A ciò ci autorizza lo stesso Guardini in una nota che è evidentemente posteriore all'anno di presentazione della sua tesi di laurea (1915) — consistente nella dissertazione sulla dottrina bonaventuriana della redenzione —; è posteriore, perché in essa si fa riferimento a scritti pubblicati nel periodo post-bellico, dei quali il più significativo è il celebre *Vom Geist der Liturgie*, uscito nel 1917, tradotto in oltre dieci lingue, arrivato nel 1962 alla venticinquesima edizione: un classico nel suo genere.²²

Abbiamo citato il passo in cui Guardini individua due linee di pensiero (*Gedankenreihen*), nella dottrina bonaventuriana della redenzione, le quali corrispondono rispettivamente all'ordine dell'essere e all'ordine del dover-essere, e sono, pur nella loro evidente necessaria distinzione, reciprocamente collegate in un modo di articolazione polare che esclude ogni forma di contraddizione e di contrasto (è necessario non confondere l'opposizione polare, *der Gegensatz*, con la contraddizione e il contrasto, *der Widerspruch*: si tratta di articolazioni onto-teologiche del tutto differenti).²³ Nella nota a questo passo Guardini rileva quanto segue:

«Il fenomeno di una siffatta articolazione del pensiero si rende manifesto, come abbiamo notato sopra, anche nei restanti concetti teologici, a cominciare dal concetto di Dio e delle processioni trinitarie fino alla formulazione dello *status gloriae*. Altrove, l'autore

²² Nel volume *Liturgie und liturgische Bildung* (il quale raccoglie scritti variamente datati sull'argomento, a cominciare da *Liturgische Bildung*, che è del 1923) si legge che *Vom Geist der Liturgie* è del 1917 e che nel 1962 è stato ristampato per la venticinquesima volta (cf. pp. 21 e 23). Per l'indicazione delle traduzioni si veda la bibliografia raccolta e ordinata da G. SOMMAVILLA in *Romano Guardini, Scritti filosofici*, Milano 1964, vol. I, p. 126.

²³ Cf. *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung*: «In der weiteren Erörterung der Sünde und ihrer Folgen treten jene beiden polar zueinander gestellten Gedankenreihen hervor, die die ganze Erlösungslehre Bonaventuras bestimmen: die moralisch-rechtliche und die physisch-mystische Auffassung aller Beziehungen des Geschöpfes zu Gott» (p. 17). E ancora: «Die beiden Gedankenreihen stehen nicht in einem Widerspruch zueinander, sondern geben die tatsächliche Wirklichkeit wieder, in der die gleiche Seele der Ordnung des Seins und zugleich der des Sollens angehört, und in der die Gesetze des Sollens im letzten Grunde identisch sind mit der Gesetzen des Seins» (p. 20). A questo punto c'è il rinvio alla nota che ci interessa.

ha dimostrato il medesimo fatto per il pensiero puramente filosofico, ad es. per il concetto della comunità, dell'autorità, dell'obbedienza e della libertà, per il rapporto naturale con Dio e per una serie di relazioni psicologiche».

A questo punto Guardini rimanda il lettore a scritti di cui citiamo solo il titolo e l'anno di edizione: *Lo spirito della liturgia* (1917), *Il concetto dell'onore di Dio* (1918), *Il significato del dogma trinitario per le relazioni sociali* (1916), *Il concetto del comandamento e dell'obbedienza* (1916), *Il concetto della libertà morale* (1916). Guardini ritiene — e lo dice — che mediante queste ricerche, nelle quali egli applica, per così dire, il metodo dell'articolazione polare, si getti lo sguardo in una legge di «morfologia» logica che rinvia a più profondi problemi di ordine non solo logico, ma anche psicologico e metafisico, i quali possono essere trattati in un contesto diverso. Dai titoli che abbiamo citato appare chiaro che Guardini, diversamente da quello che dice — e cioè che si tratta di un campo di ricerca e di applicazione «puramente filosofico» — in realtà si muove in un ambito che è anche attinente alla teologia. Ciò conferma quello che è stato da noi osservato, e cioè che, mediante lo studio del pensiero bonaventuriano, egli è indotto a un ulteriore chiarimento circa la struttura della polarità categoriale e ad una sua applicazione propriamente teologica.

Doveva essere, però, vivo in lui il timore di una possibile accusa di razionalismo in campo teologico (forse si tratta di un lascito della crisi modernista e della sua condanna da parte dell'autorità ecclesiastica); tanto è vero che da una simile eventualità egli si cautela con un interessante avvertimento:

«Per prevenire ogni fraintendimento si deve osservare che questa teoria non ha assolutamente niente a che fare con una deduzione razionale del mistero della fede. Non si tratta di costruire naturalmente il mistero, bensì soltanto della questione se, dopo che esso è stato manifestato mediante la rivelazione positiva, la sua elaborazione logico-sistematica ubbidisca a una determinata *struttura tipologica* (*Typik*) di pensiero: questa struttura tipologica viene chiaramente in luce, in modo particolare nel complesso e molteplice mondo noetico di Bonaventura».²⁴

²⁴ *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung*, p. 20, in nota.

Da notare che, proprio nel medesimo periodo di tempo, Guardini pubblica l'abbozzo della sua «tipica» logico-ontologica, quella a cui fa riferimento nella nota testé citata. Ci riferiamo allo scritto *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre* (Freiburg i.B. 1917), che confluirà poi nella più ampia e definitiva, per quanto riguarda il discorso sulla struttura polare, opera *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Mainz 1925).²⁵ In tale opera è inserito, verso la fine, un paragrafo che stabilisce il rapporto fra la tematica della struttura polare e quella della *Weltanschauung*, di cui Guardini si era già occupato nella sua prolusione, quando fu chiamato a Berlino a ricoprire la cattedra, appositamente istituita per lui, di «*Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung*». In questa parte finale il rapporto stabilito da Guardini è di inclusività, nel senso che, rispetto allo sguardo sul concreto-vivente, reso possibile dalla tipologia della struttura polare, lo sguardo (la visione) che si apre entro l'orizzonte della *Weltanschauung* è più comprensivo: il primo è contenuto nel secondo e non lo esaurisce.

È importante vedere bene come stanno le cose a questo proposito, giacché, come dimostreremo successivamente, l'elemento peculiarmente bonaventuriano che entra a costituire la struttura caratteristica del pensiero di Guardini è proprio quello della *katholische Weltanschauung*. A posteriori il nostro filosofo sente il bisogno di vedere quale relazione vi sia fra la linea di pensiero concernente la struttura polare e quella che riguarda la «cosmovisione» cattolica.²⁶ C'è distinzione fra queste due linee: Guardini ne è ben consapevole, quando se le trova di fronte entrambe. Cosa dice, allora, al riguardo? Mettiamolo in chiaro subito, anche se dobbiamo, per il momento, fare un salto in avanti nel tempo.²⁷

²⁵ La traduzione italiana è stata fatta da Guido Sommariva nel primo volume di *Scritti filosofici*, cit. (pp. 133-272).

²⁶ Sarebbe bello poter usare il termine «mondovisione», se non se ne fosse appropriato il servizio televisivo nazionale. Così si deve ricorrere a una parola più ricercata, in quanto implica un riferimento al greco antico. Tale parola ci è, peraltro, suggerita da A. LOPEZ QUINTAS, il quale la usa come corrispondente del tedesco *Weltanschauung* (cf. il volume *Romano Guardini y la dialectica de lo viviente*, Madrid 1966, p. 322ss).

²⁷ Il salto in avanti è determinato dal fatto che noi ci riferiamo a una parte scritta posteriormente alla pubblicazione del saggio, fondamentale, sulla *Essenza*

Dopo aver affermato che il problema del concreto-vivente è in stretta relazione con quello della *Weltanschauung*, Guardini si preoccupa anche di chiarire che i due problemi e le due prospettive sono, appunto, *due*, cioè distinte reciprocamente; onde una loro identificazione, o anche la sottolineatura dell'una a spese dell'altra, sarebbe errata:

«Lo sguardo della *Weltanschauung* non si identifica con lo sguardo che vede il concreto. *Questo piuttosto è contenuto in quello, ma non lo esaurisce*. Affinché la visione del concreto diventi visione del mondo vi si deve aggiungere quella distanza speciale che solo il punto extramondano, la fede, dona. Allora, l'atteggiamento di polarità acquista un'estrema importanza per il compimento di quella visione».²⁸

Mi pare che Guardini abbia chiarito in modo inequivocabile e senza bisogno di aggiunte come stanno le cose a proposito delle due prospettive metodologiche del pensiero.

Ovviamente, proprio basandoci sul contenuto della citazione precedente, possiamo svolgere qualche non inutile considerazione. Se la «cosmovisione cattolica» include il metodo della opposizione polare, ciò significa evidentemente che l'impalcatura del pensiero guardiniano — e tale impalcatura c'è, ed è solidamente strutturata, anche se sottesa a uno stile teoretico quanto mai incisivo ed elegante — trova il suo vertice proprio in quello sguardo della fede²⁹ in cui essenzial-

della *Weltanschauung cattolica*, che ebbe luogo nel 1923. Il testo originale di questo saggio, al quale rivolgeremo successivamente la nostra attenzione, è contenuto nel volume *Unterscheidung des christlichen* (pp. 15-33), una raccolta di studi vari che copre un quarantennio dell'attività di Guardini, e cioè il periodo 1923-1963: il sottotitolo è, appunto, *Gesammelte Studien* (Mainz 1963). La traduzione italiana è contenuta in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 273-292.

²⁸ Cf. *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 267.

²⁹ Usando l'espressione «sguardo della fede» si impiega una locuzione che non è del tutto chiara. Il chiarimento verrà attuato, almeno entro limiti abbastanza soddisfacenti, contestualmente alla esposizione del concetto guardiniano di «*katholische Weltanschauung*», al quale sarà dedicato l'immediato seguito del nostro discorso. Per il momento basterà dire che il genitivo della locuzione impiegata è fondamentalmente soggettivo, il che non toglie che l'atto della visione è intenzionato a una visibile oggettività. Inoltre la fede — la quale comporta, o meglio ancora produce uno speciale modo di veggenza entro un orizzonte luminoso di conforme e corrispondente visibilità oggettiva — non è affatto separata dalla o in contrasto con l'intelligenza, ma è articolata secondo intrinseche modulazioni e determinazioni razionali. Ogni dualismo o reciproca estraneità di *fede* e *intelligenza* va a priori respinto, se si vuole accedere in modo adeguato al discorso di Guardini che — non dimentichiamolo mai — si inserisce nella linea di discendenza della onto-teologia agostiniana e francescana.

mente consiste la prospettiva cristocentrica di Guardini. Entro l'orizzonte luminoso aperto da quello sguardo, i vari piani e modi della realtà vivente e concreta rivelano la loro intima «dynamis» regolata dalla opposizione polare.

E qui bisogna individuare con lucidità che cosa è per Guardini «lo sguardo della fede», dato che tale espressione potrebbe essere interpretata in un senso banale, che essa invece non ha affatto, almeno a nostro giudizio, come cercheremo di chiarire. Nello scritto ricavato dalla sua prolusione berlese *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), Guardini ci offre delle indicazioni preziose al riguardo, le quali meritano di essere raccolte e attentamente considerate al fine di esplicitare tutta la implicita pregnanza di significato concettuale in esse espressa. Con un linguaggio lucido e penetrante Guardini conferisce al termine *Weltanschauung* una significazione estremamente impegnativa: si tratta di un movimento conoscitivo che si rivolge alla totalità delle cose, intesa come «mondità dell'essere dato». ³⁰ La *Weltanschauung* così concepita implica un atteggiarsi definitivo nei confronti della realtà circostante, ³¹ un valutare, un misurare e ponderare la qualità assiologica, la dimensione di autenticità, il peso intrinseco di tale realtà, ma sempre, fondamentalmente e, in ultima istanza, nel modo di una intenzionalità alla verità entro la quale tale datità reale è contenuta e per la quale diviene intelligibile. Si tratta dunque di un comportamento essenzialmente contemplativo, ben distinto dalla prassi creativa e operativa.

³⁰ A questo punto conviene proprio riportare il corrispondente brano in lingua originale, perché la traduzione può «tradire» in qualche misura la limpida densità del dettato guardiniano: «Was meinen wir, wenn wir von Weltanschauung sprechen? Wir verstehen darunter eine Erkenntnisbewegung, die in ganz bestimmter Weise auf die Ganzheit der Dinge gerichtet ist, auf das "Welthafte" im Gegebenen» (cf. *Unterscheidung des Christlichen-Gesammelte Studien* (1923-1963), Mainz 1963, p. 14; faremo riferimento a quest'opera con la sigla UC).

³¹ Qui ci discostiamo dalla traduzione di G. Sommariva (cf. *Guardini, Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 276) e traduciamo il tedesco *die umgebende Wirklichkeit* con «la realtà circostante» e non «la realtà che sta davanti a noi». Non si tratta di pedanteria. Dire «la realtà che ci sta davanti» configura una contrapposizione dualistica di io-soggetto e di mondo reale oggetto; ora, un dualismo rappresentativo di tal genere è estraneo al pensiero di Guardini, ancorché egli teorizzi l'opposizione polare. Di fatto, se si guarda la sua tavola o serie degli opposti (cf. *Scritti filosofici*, cit., p. 198), si vede bene che in essa non è inclusa una opposizione polare io-mondo.

È interessante ciò che Guardini dice ad un certo punto, e cioè che la *Weltanschauung*, per il peculiare carattere e la modalità con cui egli la concepisce — e che si chiarirà ulteriormente in seguito —, è nettamente delimitata e quindi distinta nei confronti di quell'atto di cognizione i cui risultati costituiscono l'oggetto tematico delle singole scienze o della filosofia.³² Quindi, la visione del mondo è transfilosofica, oltre che metascientifica. Ciò conferma quanto abbiamo detto in precedenza circa il rapporto fra la «visione cattolica del mondo» e il metodo della opposizione polare: la prima, in quanto superiore alla filosofia, include e subordina in certo senso il secondo, che è eminentemente intrafilosofico, in quanto propone l'attrezzatura categoriale adatta per la elaborazione di una filosofia la quale mira alla comprensione riflessa della concretezza dell'essere vivente. Il titolo dato da Guardini dice chiaro che la teoria dell'opposizione polare esprime una filosofia (*Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*); la *Weltanschauung* cattolica è invece metafilosofica e appartiene, come vedremo, a una dimensione teologica, sia pure di una speciale teologicità, della quale occorrerà esplicitare esattamente i caratteri costitutivi per non fraintendere l'intenzione concettuale del nostro autore.

Il mondo di cui si ha visione è senz'altro una totalità inclusiva, ma non è il risultato addizionale e definitivo di parti, conosciute nella loro particolare settorialità e in successione, le quali si sommano in modo abbastanza estrinseco per formare una totalità esauriente e compiuta, che sarebbe poi un concetto-limite, più che una realtà vera e propria, onninglobante.

Il mondo è presente in ogni singola cosa, in quanto essa è determinata intrinsecamente dal suo essere nel mondo, dove quel «nel» non significa affatto una contenenza particolare, ma un'appartenenza organica. Ora l'organo comprende in sé il tutto, l'intero, poiché è ordinato ad esso; così vi è una correlazione di tipo polare fra la singola cosa e la totalità

³² Cf. «Vom Wesen katholischer Weltanschauung», in *Unterscheidung des Christlichen*, ed. cit.: «Damit ist Weltanschauung gegen jenen Akt abgegrenzt, dessen Ergebnisse Gegenstand der Einzelwissenschaften und Philosophie sind» (p. 14; il corsivo è nostro).

inclusiva e circoscrivente del mondo (anche qui Guardini attinge alla sua riflessione sulla opposizione polare che pone in correlazione la singolarità e la totalità).³³

Rispetto allo specifico carattere noetico che è proprio della visione del mondo, in rapporto alle diverse modalità di sapere e di cognizione, Guardini osserva:

«Ogni scienza specifica è apprensione teoretica d'un atto, ordinato a un determinato settore obiettivo. Perciò essa si rivolge a uno specifico gruppo di oggetti. La scienza naturale, per esempio, si volge al mondo delle cose empiriche, in quanto esse sono accessibili a un lavoro d'osservazione metodica. Il suo campo si articola in rami diversi a seconda dei particolari aspetti dell'oggetto e dei diversi metodi di indagine: fisica, astronomia, biologia, e così via. Il progresso di tali scienze specifiche si esprime in una sempre maggiore specializzazione. Invece una *Weltanschauung* si volge alla totalità dell'essere e del valore».³⁴

E ancora:

«La *Weltanschauung* vede ogni cosa, per principio, "totalmente". La vede come una totalità in sé e come inserita in una totalità. Questa totalità, questo "mondo" non è, sia detto un'altra volta, il risultato finale che nasce quando tutte le parti sono state conosciute, ma è là fin dal principio».³⁵

Sembra chiaro quello che Guardini intende dire, anche se nel modo in cui egli si sforza di esprimere il suo concetto non mancano dei punti problematici. Comunque, egli sostiene che, nel caso delle scienze particolari, non si può propriamente parlare di «cosmovisione». Ripetiamo qui, per agevolare il lettore, un suo passo che ci sembra particolarmente

³³ L'elaborazione definitiva della serie delle opposizioni polari include la coppia di termini *singolarità-totalità*. Notiamo d'inciso che nella tavola seriale delle opposizioni polari è presente anche la polarità di immanenza-trascendenza. Riteniamo però che questa polarità includa la trascendenza «orizzontale», non quella verticale (cf. *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 198).

³⁴ Cf. *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 276-277. Riportiamo qui in nota il rimanente del brano. Dice Guardini: «Anche le scienze specializzate mirano a una radicale unità: al movimento d'articolazione si contrappone quello di sintesi. Ma una tale ricomposizione raccoglie ciò che prima s'era diviso. Essa viene in secondo luogo; la differenziazione in primo luogo. La via verso l'unità si opera attraverso la congiunzione dei punti particolari. Invece la *Weltanschauung* non cerca la totalità attraverso la sintesi dei singoli punti. Su questa via non arriverebbe mai alla fine, perché è una via infinita; il progresso delle singole scienze non è mai concluso».

³⁵ Cit., p. 277.

incisivo, sempre a riguardo della differenza che intercorre fra il modo della cognizione scientifica e il sapere attuantesi secondo la modalità della cosmovisione:

«Le singole scienze prendono la totalità come una meta finale che risulta dalla composizione di particolarità. Ma il loro cammino verso tale meta è senza fine; è la meta cui mai si arriva. La *Weltanschauung* invece possiede questo tutto già nella prima presa. Anche in essa c'è un progresso, ma non verso il tutto, bensì verso l'intimo; verso una sempre maggiore profondità, pienezza e chiarezza all'interno della immediatamente concepita o quanto meno presunta totalità».³⁶

Ma il discorso più interessante si apre allorché si chiama in causa la metafisica, giacché anch'essa cerca di afferrare il tutto. E allora sorge il quesito: che cosa c'è di specifico nella comprensione della metafisica? Che cosa la differenzia dalla cosmovisione in generale e, prima ancora, dalla cosmovisione cattolica? Qui siamo proprio al centro nevralgico del problema ed è qui che dobbiamo puntare l'attenzione, per cercare di capire il senso del concetto guardiniano che non è né facile né ovvio. Per capirlo occorre dire che Guardini, a proposito della esplicazione dell'essenza del sapere metafisico, si muove su una linea che potremmo chiamare «fenomenologico-eidetica»; in effetti la fenomenologia husserliana gli era nota, specialmente (ma non certo esclusivamente) attraverso la elaborazione datane da Max Scheler, col quale era in contatto.³⁷ Per Guardini, infatti, il sapere metafisico implica

³⁶ Cit., p. 278.

³⁷ Si raccoglie da vari testi su Guardini la notizia dell'importanza che ebbe, sull'orientamento della sua riflessione filosofica nel senso della *katholische Weltanschauung*, un suggerimento datogli da Max Scheler; ne leggiamo, tra l'altro, sul bel volumetto di H. KUHN, *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Brescia 1963. Dopo aver osservato che era un'impresa assai rischiosa affrontare l'insegnamento da una cattedra di *Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung* in un ateneo «che tutto era fuorché cattolico», Kuhn riferisce che molti profetizzarono una fine rapida e ingloriosa del singolare esperimento, anche per mancanza di uditori. «Soltanto uno fu in grado di dare un consiglio, e si verificò in tal modo il fatto fuori del comune di un saggio consigliere giunto nell'ora adatta per portare aiuto a un non meno saggio ascoltatore. E fu Max Scheler quello che mise in guardia il giovane professore, sconsigliandogli di tenere delle lezioni sistematiche sulla filosofia della religione. Possedeva egli già una propria filosofia della religione? Su questa strada avrebbe presto esaurito le sue risorse. Avrebbe dovuto piuttosto ricorrere a determinati autori e determinati testi della bibliografia corrispondente nel senso più ampio, e comunicare *attraverso interpretazioni* e spiegazioni il proprio messaggio agli uditori.

una *intentio universalitatis* che costituisce la sua peculiarità più propria, la sua indeclinabile specificità. Vediamo le sue parole precise, utilizzando la traduzione italiana, ma con l'occhio attento anche all'originale tedesco:

Così Scheler aiutò il principiante a svelare il proprio genio» (cit., p. 22). Con il corsivo abbiamo inteso sottolineare il fatto, assai rilevante, che Guardini ha largamente e sagacemente operato come ermeneuta *in actu exercito*, nonché come teorico dell'interpretazione (ci riferiamo soprattutto allo scritto *Sprache-Dichtung-Deutung*, Würzburg 1962; tr. it. *Linguaggio, poesia, interpretazione*, a cura di A. Babolin, Brescia 1971). In questa operetta interessante, c'è un'avvertenza preliminare nella quale l'autore spiega, ancora una volta, in che senso egli si è occupato di *Weltanschauung*, e con quale preciso intendimento: «Quando l'Autore, nel 1923, fu chiamato all'università di Berlino, la materia del suo insegnamento era *Religionsphilosophie und christliche* (dice proprio così: *christliche* e non *Katholische*) *Weltanschauung*. Questo incarico, che egli fu chiamato successivamente a ricoprire a Tübinga e a Monaco, ha improntato, da ormai quasi quarant'anni, la sua attività di docente e di scrittore. Non si è trattato, peraltro, di una dottrina della *Weltanschauung* nel senso di Dilthey, Troeltsch, Jaspers, Max Weber e altri (cioè del problema di come l'immagine dell'esistenza si sia sviluppata sulla base delle diverse premesse religiose e popolari della storia, ciò avrebbe costituito una parte della *Kulturwissenschaft*), ma piuttosto del problema: come il credente nella rivelazione cristiana veda il mondo, quale significato ricevano dalla rivelazione la vita e il lavoro» (op. cit., p. 7). Guardini prosegue col dire che una siffatta impostazione implica una teologia, la quale però si presenta in modo diverso rispetto a quello che si attua quando la teologia corrisponde a una disciplina speciale, avente suoi peculiari oggetti e metodi. Nel caso di Guardini l'implicita prospettiva teologica si rapporta ai problemi emergenti dal corso della vita umana, dagli eventi storici, dalle configurazioni e realizzazioni della cultura. D'inciso: se assumessimo la definizione di «cultura» nel senso molto ampio che lo stesso Guardini propone nel saggio *Die Kultur als Werk und Gefährdung*, Würzburg 1957, *La cultura come opera e come minaccia*, ripubblicato nell'opera *Sorge um den Menschen*, Würzburg 1962 (tr. it. *Ansia per l'uomo*, a cura di A. Babolin, Brescia 1970, vol. I, pp. 15-42), definizione che suona così: «Il termine "cultura", che viene di continuo ripetuto, designa tutto ciò che l'uomo fa, plasma e crea. Analogamente "natura" intende ciò che è senza che l'uomo nulla vi abbia modificato». Ma è evidente — e Guardini lo chiarisce — che fra i due ambiti non v'è separazione netta, e vi è invece una sorta di reciproca contenenza e intrinsecazione, per cui i due concetti sono approssimati e, «a seconda del contesto in cui si adoperano, hanno significati proporzionalmente diversi» (cf. cit., pp. 15-16); se assumessimo — ripetiamo — una siffatta definizione della cultura, potremmo anche dire che Guardini è, in modo eminente, un teologo della cultura proprio nella esplicazione della *christliche* und *katholische Weltanschauung* secondo la direzione suggerita da Max Scheler e largamente seguita da Guardini con eccellenti risultati. Ciò sia detto senza che i barthiani accaniti, specialmente quelli dell'area cattolica, si arrabbino troppo. Avremo modo di mostrare che l'impostazione guardiniana ha delle autorevolissime ascendenze e che trova un interessante corrispettivo in area protestante-luterana nella teologia della cultura di Paul Tillich, oltre che nel suo metodo di correlazione. A tale proposito ci permettiamo di segnalare i nostri due lavori riguardanti i due notevoli teologi protestanti testé citati: *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Bologna 1977; *Il problema della religione: Barth e Schleiermacher*, Bologna 1984.

Tornando ora al filo principale di questa nota, concluderemo la citazione sul carattere peculiare della teologia in Guardini, e più che di teologia forse sarebbe il

«Anche la metafisica cerca di afferrare il tutto. Ed egualmente, non a poco a poco in progressiva sintesi di singolarità, ma subito. Essa si rivolge infatti all'essere delle cose, fatti e rapporti; alle essenzialità radicali e del tutto universali, per esempio, dell'uomo, dello Stato, del dovere, del dolore, e così via. Essa afferra tali essenzialità non attraverso la composizione di singole conoscenze psicologiche, sociologiche, storiche, ma con una specie di colpo d'occhio tutto particolare sull'insieme essenziale dell'oggetto.³⁸ Sotto questo aspetto la metafisica si porta sulla stessa linea della *Weltanschauung*. Ciononostante c'è fra le due una differenza profonda. La metafisica vuole afferrare l'"essenza" in pura universalità, non importa se essa è in una cosa concreta o no. Invece la *Weltanschauung* si rivolge all'"essenza" come appunto realizzata».³⁹

A questo punto si apre un delicato problema di natura teoretica. Qual è la condizione per il coglimento di una totalità? A quali condizioni può darsi, offrirsi alla visione intellettuale e alla coscienza concreta un «*Wesensgesamte des Gegenstandes*»? Più brevemente, qual è la condizione di possibilità della totalità? A nostro avviso la totalità presuppone l'unità, un elemento unificante che le sia intrinseco, anche se trascendentalmente inesaurito e inesauribile da essa. Si va dall'unità alla totalità, e non viceversa: unità e totalità non sono quindi concetti reciprocabili. Nella metafisica

caso di parlare di *teologicità*. I problemi emergenti dall'esistenza umana, dalla storia e dalla cultura vengono compresi non per sé soli, «*ma come quesiti posti alla rivelazione*. Da ciò conseguono peculiari modalità di procedimento e anche particolari difficoltà. *Le domande si articolano su piani diversi*, ed esigono una molteplicità di prospettive, implicando così il pericolo di confondere i punti di vista e di giudicarli secondo criteri non oggettivi» (cf. *Linguaggio, poesia, interpretazione*, ed. cit., pp. 7-8).

Qui si potrebbe aprire tutta una problematica circa l'ermeneutica in Guardini, l'ermeneutica in generale e infine circa il quesito se l'ermeneutica in quanto tale esaurisca le possibilità, le modalità e i compiti del sapere filosofico. Ciò esula dagli obiettivi di questa ricerca. Concludiamo segnalando quello che dice A. BABOLIN nella sua ponderosa opera *Romano Guardini filosofo dell'alterità*, Bologna 1968, volume I, *Realtà e persona*, pp. 32-41, circa l'influenza esercitata sul giovane Guardini e sulla maturazione del suo pensiero, dalla concezione della coscienza elaborata da Husserl nella prima parte delle sue *Logische Untersuchungen* (1901) (cf. *Ricerche logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, Milano 1968).

³⁸ Il testo originale dice: «Sie erfasst diese Wesenheiten nicht durch Zusammenfügung psychologischer, soziologischer, geschichtlicher Einzelheiten, sondern durch einen ihr eigentümlichen, unmittelbaren Blick auf das Wesensgesamte des Gegenstandes» (UC, 16). Questo *Blick* esprime, in modo metaforico, il significato dei termini latini *intuitus* e *intuitio* che in tedesco si potrebbe tradurre con il termine *die Schau*, donde la locuzione tipicamente husserliana: *die Wesensschau* = *intuitus essentiae*.

³⁹ *Scritti filosofici*, vol. I, p. 278.

sica — meglio si direbbe, nell'ontologia — appare abbastanza evidente che la pluralità delle essenze generiche e specifiche suppone l'unitaria essenza dell'essere ideale che si offre all'intuito primitivo, naturale, originario, il quale è fondamento della mente concepita come principio dell'atto primo dal quale discende la potenzialità degli atti secondi. Questo linguaggio potrà sembrare abbastanza desueto ma rimane penetrante e appropriato. Deriva in buona parte da Tommaso, ma noi lo mutuiamo da Rosmini, il quale è profondo e acutissimo conoscitore della dottrina e della terminologia tomistica.⁴⁰

Nell'ambito della riflessione filosofica, il coglimento del fattore unificante ha luogo mediante l'universalizzazione: l'universale è unitario e condiziona la possibilità dello sguardo volto alla totalità, perché costituisce il coefficiente totalizzante. Ma se la *Weltanschauung* per definizione non può e non deve prescindere dal momento del *Dasein*, della *Verwirklichung*, che è di sua natura moltiplicatrice a vari livelli, donde deriverà il fattore unificante?

Guardini opera dei sottili e rapidi passaggi nella esplicazione — in verità ardua e pionieristica — del concetto di *katholische Weltanschauung*. Noi non possiamo seguirli e analizzarli tutti; tralascieremo pertanto alcuni, anche importanti sviluppi esplicativi del discorso guardiniano in proposito. Ma non possiamo non cogliere l'articolazione in forza della quale si chiarisce il senso che il nostro filosofo vuol dare al suo concetto di «cosmovisione» e le dense, relevantissime implicazioni dell'aggettivo *katholische* preposto al sostantivo *Weltanschauung*. Dice Guardini ad un certo punto — si tratta, in verità, di un vero e proprio snodo centrale del suo discorso:

«Affinché si verifichi la *Weltanschauung* il contemplante deve abbracciare il mondo, anzi penetrarlo, ma in pari tempo essere

⁴⁰ Si assiste oggi a un sensibile declino degli studi tomistici, ed è un fatto deplorabile. Può trattarsi, in parte, di una crisi di rigetto dovuta alla precedente «monocrazia» esercitata dalla filosofia di tipo scolastico. Per un'altra buona parte si tratta di un portato della *neofilia*, per la quale molti «studiosi» di filosofia non si sentono *à la page* se non si tuffano nella grande piscina dell'ermeneutica, la quale domina attualmente il campo. La tirannia della moda filosofica è spietata. Se qualcuno ad esempio si azzarda a parlare di «immortalità dell'anima» diventa *eo ipso* oggetto di disprezzo e di ridicolo da parte degli «stilisti» filosofici in voga.

libero. La *Weltanschauung* presuppone un superamento del mondo. Ma un tale superamento sarebbe possibile soltanto da una posizione che sta sopra il mondo, sopra tutto ciò che in qualche modo è naturalmente dato». ⁴¹

A proposito di tale posizione sopramondana Guardini allude ad una «diversità» che è radicale e qualitativa e che competerebbe a un essere assolutamente ineffabile e inconcepibile a partire dal mondo stesso e dalla sua propria modalità ontologica. È possibile chiamare in causa il «totalmente altro» di barthiana memoria? Non ci pare: Barth, parlando di «totalmente altro» intende porre una radicale antitesi fra l'essere così qualificato e il mondo nella sua totalità. C'è una spaccatura, un abisso invalicabile fra Dio e l'uomo nel quale il mondo si concentra e prende coscienza e voce: l'uomo è l'eterno, irriducibile nemico di Dio. Questa è la fisionomia della posizione barthiana quale si esprime incisivamente nella *Epistola ai Romani*, pubblicata in seconda edizione l'anno precedente a quello in cui Guardini, da geniale pioniere, apre la prospettiva concettuale della *cosmovisione cattolica*. Significativamente Guardini usa termini che si rapportano alla classica diade ontologica di «identità e diversità», così che appare evitata l'ambiguità implicita nella parola *alterità*, la quale può significare in taluni contesti, non già differenza di contrapposizione (come ne parla Kierkegaard quando proclama l'assoluta differenza qualitativa fra Dio e l'uomo), ma omogeneità di moltiplicazione: si può dire infatti «un pittore fra altri della sua epoca», «un gentiluomo fra altri suoi pari», mentre non si direbbe «un galantuomo fra "altri" ladri», proprio perché la parola «altro» non esprime soltanto e primariamente il significato di *contrapposto*, di *inassimilabile*, ecc.

In ogni caso non è questa l'intenzione semantica di Guardini, che mostra invece il proposito di significare una modalità di essere al tutto diversa dal mondo e concentrata in un principio di entificazione e di irradiazione che sovrasta il mondo in modo così differente da rendere almeno problematico un processo di analogazione dal basso verso l'alto e, tuttavia, non sottintende e non comporta neppure un radica-

⁴¹ Cf. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 282.

le, costante e definitivo rigetto del mondo nella contrapposizione estraniante, si direbbe «alienatrice», nel senso dell'antitesi negativa e contrappositiva.⁴²

⁴² A questo riguardo è interessante vedere come Guardini parla dell'analogia in *Religion und Offenbarung*. Dopo avere premesso, in tema di *concetto di Dio*, che «la critica all'idea naturale di Dio si acuisce con la domanda se sia in genere possibile afferrare l'Assoluto e il Santo con immagini e concetti derivanti dallo spazio terreno e finito» (p. 7 ed. it.), aggiunge che la questione è problematica e richiede un'attenta considerazione relativa alle condizioni di effettiva possibilità di una cognizione «analogica» — in ogni caso non definitiva, non esauriente, sempre inadeguata e per approssimazione indefinita — dell'essere divino. Guardini propone un esempio molto calzante di una situazione in cui può funzionare la cognizione per predicazione analogica. Riportiamolo qui per intero, perché dà un'idea quanto mai efficace di come possa attuarsi la *sinergia* fra il contenuto della rivelazione, ossia quello che la sapienza rivelata comunica alla fede intelligente, e il contenuto della cognizione naturale, diretta e riflessa, che aspira alla elaborazione di un sapere teologico di tipo, appunto, naturale e, mediante la predicazione analogica, mira a raggiungere, in direzione autotrascendente (quindi «trans-naturale»), l'oggetto presupposto del progettato sapere che si dice «teologia naturale», con una locuzione a nostro avviso impropria. Dice dunque Guardini: «L'espressione "Dio è onnipotente" applica anzitutto l'idea sperimentale di "potere", appresa, per esempio, dal fatto che la pronuncia ha sperimentato come una volontà estranea a lui si è subordinata a un'energica manifestazione della propria. Poi vi s'aggiunge l'altra idea sperimentale che questo potere è limitato, idea appresa dal fatto che questa sua volontà è stata efficace solo fino a un certo punto. S'aggiunge infine l'elemento dell'essere, presente nel vocabolo "è", che deriva il proprio contenuto dall'esperienza della realtà sia propria sia altrui. L'espressione dell'onnipotenza applica ora a Dio questi concetti, ponendo a base il concetto di potere; negandone il limite e affermandone con ciò stesso l'illimitatezza; esprimendo in fine, per mezzo del concetto di essere, l'illimitato e cioè assoluto potere come proprio di Dio. *Tutto questo processo logico ha per base la supposizione che il mondo ha Dio per fondamento della sua essenza ed essere; ma quest'essere-fondato non è causalità astratta, bensì esemplarità contenutiva* [qui si avverte chiarissima l'influenza dell'esemplarismo di san Bonaventura che fornisce la tessitura di fondo al discorso di Guardini]. Nel primo momento, cioè, Dio sta rispetto al mondo in un rapporto di qualitativa incomparabilità; nel secondo la comparazione diventa possibile: il potere dell'essere finito è un riflesso del suo; e rispetto al potere di Dio sta in un rapporto di traduzione del potere assoluto nel finito. E così è resa possibile una proposizione che traduce il potere finito in relazione al suo esemplare assoluto, che esprime cioè *una analogia*» (cf. *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 307-308, i corsivi sono nostri).

C'è similitudine, in questo concetto guardiniano — concetto che fa dipendere l'analogia da una esemplarità partecipativa gratuita e discendente —, con la complessa e non univoca concezione dell'analogia che si può raccogliere da san Tommaso? Non vogliamo e non possiamo qui tematizzare la questione. Ci pare però che vi sia solo una similitudine parziale. In Guardini il momento esemplaristico discendente ha almeno tanta importanza quanto ne ha quello analogico ascendente. Egli, anzi, si preoccupa di mostrare che questo secondo momento, quello analogico ascendente, di per sé solo si risolverebbe in un vano salto in alto, se non fosse preceduto e, per così dire, afferrato dalla mano del Principio assoluto della causalità esemplare, che è soprannaturale e quindi indeducibile dalla natura: la quale è anzi conformata, nella sua potenzialità e figura, proprio a partire dall'assoluto Principio esemplare entificante (qui *exemplar* è detto in senso attivo, cioè come quell'essenza eidetica *ad cuius imitationem fit aliquid*: si può vedere, al riguardo, il nostro studio su

Riagganciando il filo conduttore, occorre a questo punto riprendere e riportare altre parole di Guardini, dalle quali risulta chiarissima la sua intenzione di sottolineare l'alterità

L'esemplarismo in san Bonaventura nel fascicolo n. 7 di «Incontri Bonaventuriani», Montecalvo Irpino - Avellino - 1971).

La differenza rispetto a Tommaso — una differenza relativa, s'intende — si coglie da quello che Guardini dice subito dopo aver illustrato in che modo si articola la cognizione, o meglio la predicazione di tipo analogico. Leggiamo infatti: «A dir vero, nell'uso di tali concetti, si verifica qualcosa di affatto particolare. Ciò che è il "potere" nell'ambito dell'Assoluto si sottrae ad ogni semplice conoscibilità. Succede a questo concetto, per usare un paragone, quanto succederebbe a una candela accesa immersa nella fiamma del sole: essa brucerebbe tutta e si annullerebbe. Il concetto è come strappato dalle mani di chi l'esprime. Sparisce nell'Assoluto, in Dio; ma sparisce in modo che la linea del suo significato rimane» (cit., p. 308).

È appena il caso di notare che il «suo» significato è un genitivo oggettivo, in quanto si riferisce all'«oggetto» al quale il significante, mediante il complesso della struttura segnica, tende asintoticamente, procedendo dal basso verso l'alto, lungo una verticale ascendente. Riprendiamo ancora Guardini: «Questo sparire del concetto lungo la linea del suo significato forma l'apporto di ogni espressione circa Dio affiorante dal finito. Nessuno potrà dire che è poco. E, nella forma del pensiero, l'identica cosa che il sacrificio nella forma dell'atto religioso: un perdersi del finito in Dio, ma come via ad un ritrovarsi in lui. Questo aspetto del principio analogico non viene abbastanza rilevato. In realtà esso è il centro vivente ed è l'ultima ragione della lotta che si combatte per quel principio. Il rifiuto dell'analogia tra la copia finita e l'esemplare assoluto è anzitutto, religiosamente parlando, un rifiuto del rispetto alla maestà dell'Assoluto in quanto superiore ad ogni confronto; esprime, in realtà, la volontà dell'essere finito di restare in se stesso e d'avere libertà d'azione per se stesso. Dichiarando impossibile il salto, rifiuta il sacrificio. Il carattere del "salto", e del sacrificio che vi si contiene, diviene più evidente ancora se si riflette che l'espressione derivante dal finito può riguardare non solo l'Essere-Assoluto, ma anche il Santo-Assoluto. In questo caso il salto è dal profano nel religioso, ed è religioso non solo l'oggetto dell'atto di pensiero, ma anche questo stesso in quanto tale» (cf. cit., pp. 308-309). Sembra quasi che l'*analogia entis* possa valere solo in quanto accetti di «sacrificarsi» nella *analogia fidei*, la quale postula la direzione verticale discendente (e irreversibile) che parte dal Principio esemplativo, per potere del quale si imprime nei vari ordini del creato quella partecipazione imitativa e gratuita, sulla quale soltanto potrà far perno il procedimento ascendente dell'*analogia entis*. Si può dire anche che l'analogia più nota, che è quella dell'ente creato, sarebbe destinata a perdersi in una frattura di «infinita differenza qualitativa», di alterità ontologica, se la frattura non fosse «sanata» e la continuità ristabilita dall'alto verso il basso, cioè per la inesauribile e gratuita iniziativa del Principio entificante ed esemplativo. Comunque, la questione dell'analogia è tanto importante, quanto problematica e irta di difficoltà. Già Agostino aveva ravvisato quanto maggiore e più intensa sia la *dissimilitudo* rispetto alla somiglianza accordata per grazia (cf. *Conf.*, VII, 10, 16). Da questo luogo agostiniano risulta che la tematica non è affatto ignorata ed è posta sotto il segno di una ineliminabile «paradossalità». Basta considerare questo testo per accorgersene: «Et cum te primum cognovi, tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me"». Riportiamo, con qualche lieve ritocco, la corrispondente traduzione di C. Carena:

qualitativa modale del principio sopramondano in cui si inserisce il punto prospettico onninclusivo della visione del mondo; ma, al tempo stesso, si capisce che Guardini vuole

«Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere che vi era qualcosa da vedere, ma che io non ero ancora tale da poterla vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e di orrore. Mi scoprii lontano da te, nella regione della dissomiglianza» [la locuzione è in PLOTINO, *Enneadi*, 1, 8, 16: «ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ», nel quale ha una connotazione assiologica negativa che in Agostino non dovrebbe avere, giacché dovrebbe piuttosto alludere al limite ontologico della creatura rispetto a Dio illimitato: limite, quindi, in sé positivo, poiché entitativo. Ma la cosa non è del tutto chiara, giacché Agostino non ha stabilito in modo netto — almeno per quello che ci risulta — una diversa valenza dei due termini *imago* e *similitudo*, per cui la prima è, in certo senso, connaturale e quindi «*inamisibilis*», ancorché *deformabilis* e di fatto *deformata* e *deviata* per il peccato; mentre la seconda sarebbe del tutto gratuita e comporterebbe un «soprannaturale» grado e modo di *deiformitas*, che non può essere donato se non da Dio]. Il seguito del passo chiarisce solo in parte il residuo di ambiguità: «Mi scoprii lontano da te, nella regione della dissomiglianza, ove mi pareva di udire la tua voce proveniente dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come cibo della tua carne, ma tu ti trasformerai in me"» (*Conf.*, VII, 10, 16: testo latino e traduzione contenuti nel primo volume dell'*Opera Omnia* di sant'Agostino, pubblicata nella «Nuova Biblioteca Agostiniana», Roma 1982, pp. 200-201). Dal passo agostiniano citato appare chiaro il carattere della «analogia» di somiglianza (stabilita in direzione discendente) alla luce della quale è resa visibile all'uomo l'incommensurabile dissomiglianza che sussiste fra Dio creatore e l'uomo creatura: e come l'uomo non possa slanciarsi al di sopra della propria testa per cercare di accorciare la distanza.

Qualcosa del genere ci sembra che dica Guardini, al quale non era affatto estranea la maniera paradossale e affermatrice-negante del parlare agostiniano. Guardini si è nutrito a fondo di Agostino e, in particolare, della tematica relativa alla conversione: è evidente che egli ha domestichezza con le *Confessioni*. Solo tenendo presente questo sostrato si può afferrare la matrice di altre considerazioni che Guardini svolge circa il carattere tutto singolare della predicazione e della cognizione analogica in riferimento all'Essere assoluto-santo: «L'autosicurezza noetica subisce sempre una scossa anche semplicemente quando si esprime qualcosa circa il numinoso. Ciò, per esempio, che intende l'idea di "bello" in senso profano, è chiaro per sé. [...] Ma che avviene quando essa riguarda il numinoso? [...] Il concetto soggiace a un singolare destino: una scossa, una trasformazione. Il bello resta bello, ma ciò che di numinoso è in esso, non è senz'altro chiaro. Un uomo dai sensi interiori vigili lo intuisce e lo designa con le frasi: il cielo stellato è misteriosamente bello, questa chiesa possiede una sacra bellezza. E, così, lo stesso atto di intuizione del bello assume un diverso carattere, quando riguarda il cielo stellato o una chiesa da quando riguarda un bel giardino o una bella casa. Si unisce all'atto un elemento di venerazione che è di più di una semplice intuizione noetica o d'una stima estetica. Quanto più profonda è questa messa in crisi, quanto più potente è la trasformazione dell'atto e del contenuto, se vengono riferiti all'Assoluto-Santo! Si potrà addirittura parlare di un'*estasi del concetto* [questa sarebbe una intuizione da sviluppare più estesamente e più a fondo, ponendola in collegamento con l'omologa affermazione di una dimensione estatica della ragione, che solo in quanto tale può aprirsi al miracolo e al numinoso], e capire così il vero e proprio imbarazzo che si fa sensibile nell'espressione stessa, quando è davvero religioso

affermare l'intrinsecazione del principio sopramondano nel contesto globale del mondo, una intrinsecazione operata per autonoma e non necessaria iniziativa del Principio, il quale si innesta nel tessuto della mondità finita (per immissione discendente), pur rimanendone libero e signore nella sua eterogeneità qualitativa. Questo Principio, che Guardini chiama significativamente *Anders-Artige*, proprio in forza della sua eterogeneità modale può liberare il soggetto umano dalla chiusura intramondana che la sua realtà finita, appunto in quanto finita, comporterebbe. L'ente finito rimarrebbe chiuso nell'ambito di una siffatta modalità di finitezza, se non gli fosse aperto uno spazio di autotrascendenza e non gli fosse dato, nell'intimo della sua esistenza, un piano d'appoggio trans-mondano su cui far perno per abbracciare con uno sguardo superiore il mondo, vedendolo incluso nell'orizzonte luminoso diffuso dalla luce che il Principio illuminante irradia da sé.

l'uomo che la pronuncia...» (cit., p. 309). Abbiamo deliberatamente insistito sul tema dell'analogia come la prospetta Guardini, perché in essa, pur essendo incorporati gli elementi definitori di tipo logico — secondo i quali *analogum est medium inter pure aequivocum et univocum*, essenzialmente (in ciò convengono Tommaso e Bonaventura) —, entrano apporti agostiniani, quelli relativi alla messa in crisi della intuizione noetica, quando è intenzionata all'assoluta e santa maestà di Dio (estasi del concetto, scossa prodotta dalla potenza, rifulgenza e ineffabile gloria di Dio); ed entra anche l'evidente apporto dell'esemplarismo bonaventuriano — l'analogia sta fra l'esemplare assoluto normativo e la copia, che nell'intenzione partecipativa di quell'esemplare è entificata e posta in essere, nel suo limite costitutivo. Quando, in altra parte dello scritto, Guardini parla del carattere simbolico delle cose e afferma che esse dicono più di quello che sono: «Significano se stesse, e più che se stesse. Sono realtà immediate e insieme simboli» (cit., p. 207), affiora il contesto bonaventuriano che soggiace a questa fenomenologia del carattere religioso delle cose: carattere che presuppone l'analogia esemplativa su cui si è insistito. Bonaventura applica largamente il rapporto di analogia nel contesto della sua teologia esemplaristica, entro la quale viene a includersi la «cosmologia semantica» del mondo come *libro di Dio*. Basta una citazione, celebre, dal *Breviloquium*: «Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigi, imaginis et similitudinis: ita quod ratio vestigi reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus» (*Breviloquium*, pars II, c. XII, n. 1). Questa teoria del mondo come *libro di Dio* è stata molto bene esaminata ed esposta, in tutta la sua ricchezza di aspetti e con abbondanza di citazioni, da WINTHR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

«Quel punto sovramondano dovrebbe bensì essere, rispetto al mondo, “diverso”, ma non soltanto diverso. Dovrebbe avere verso il mondo un rapporto anche positivo, integrante. Esso dovrebbe possedere *supereminenter*, come dice la Scolastica, i positivi contenuti d'essere e di valore del mondo, ossia in superiore purezza e ricchezza».

Qui si avverte la mancanza della distinzione, efficacissima e frequentemente usata da Agostino, del modo assoluto di essere e di valere *per essentiam* rispetto al modo relativo e finito di essere e di valere *per participationem*. Ma Guardini rifugge deliberatamente dalla terminologia tecnica, anche se riesce a dare adeguatamente l'idea contenuta nella sopracitata distinzione. Da notare, poi, che la *participatio* in questione ha un valore attivo, in quanto deriva dal verbo *participare* che significa «render partecipe», «far partecipare qualcuno a qualcosa»: il che comporta che tale *participatio* non può che essere discendente (e gratuita) e che solo essa rende possibile, *a posteriori*, l'analogia ascendente e la predicazione analogica *per affirmationem + remotionem + eminentiam*, procedimento che ha un ruolo ben delimitato nella cognizione di Dio (cioè nella cognizione con la quale l'uomo cerca di adeguare in qualche modo l'essere di Dio, senza mai, ovviamente, riuscirci).

Il libero discendere della assoluta Eterogeneità qualitativa — che è la pienezza ridondante dell'Essere e del Bene — nel circoscritto orizzonte del mondo per la via dell'uomo interiore (*intimior intimo meo*) offre a un tale uomo, sollevato per la verticale ascendente al di sopra del mondo, la possibilità di essere principio soggettivo di attuazione dell'autentica *Weltanschauung*.

«Allora esso, come punto d'appoggio, renderebbe idoneo e libero colui che vi si appoggia per un reale “incontro” col mondo, per un vero dialogo (*Du-Sagen*). Libero e idoneo per lo sguardo d'insieme e a tutto tondo, per una incorruttibile valutazione».⁴³

⁴³ Cf. cit., vol. I, p. 283. Bisogna rilevare l'inesattezza, non solo lessicale, ma anche concettuale, del tradurre il termine «unbestochen» con l'aggettivo italiano «incorruttibile» invece che con l'aggettivo «incorrotto», «integro». L'aggettivo è riferito al sostantivo *valutazione*, intesa come atto di colui che si appoggia sul punto di appoggio (*Stützpunkt*) costituito dall'insidenza dell'*Anders-Artiges* nell'intimo del *So-Artiges*. Ma questa «insidenza» appartiene come iniziativa, come attività, come atto, all'essere assoluto e incondizionato dell'*Anders-Artiges*, del quale soltanto si potrebbe predicare l'incorruttibilità, riferendola all'unità di ogni suo distinto atto. Di ogni e qualunque atto avente inizio dall'essere relativo, condizionato e fallibile

Tutto ciò prelude a un riferimento preciso che evidentemente si impone, come implicazione contenuta entro due poli, quello soprannaturale e quello storico, coincidenti a loro volta con il Principio fontale fondativo e creativo, da un lato, e con la realtà creata del mondo — centrato nell'ente-uomo pluralmente dialogico — dall'altro lato. La rivelazione, che ha il suo principio nell'*Anders-Artige*, ossia assolutamente «prima» e «fuori» dalla totalità del complesso «uomo-nel-mondo», entra in questo complesso, procedendo in successione storica e mediante una serie di fasi preparatorie, fino a concentrarsi in un punto massimamente intensivo, coincidente con Gesù Cristo, l'universale concreto a partire dal quale si può attuare la *Weltanschauung* nel senso più intensivo e qualificato del termine. Tutto quello che è stato detto in precedenza non è che una postulazione teoretica di ciò che si è realizzato con l'evento della rivelazione: *Theoretische Forderung e Tatbestand durch das Ereignis der Offenbarung*: sono pressappoco le espressioni usate da Guardini.

Notiamo d'inciso che il termine *Forderung* è pericoloso; giacché ha soprattutto il senso di «esigenza» e la natura in quanto creata, il mondo in quanto posto in essere per iniziativa assolutamente libera di Dio — anche se di un Dio che è essenzialmente amore autodiffusivo e autodonativo — non possono esigere alcunché. Si può esigere solo ciò a cui si ha diritto. Ma la creazione, essendo la risultante dell'attività assoluta di un Dio che è «libero nell'amore» e che «ama nella libertà» (le espressioni sono di Karl Barth), non implica alcun diritto da parte della creatura. Tutto il creato, e in esso specificamente l'uomo (giacché è di lui che si deve soprattutto parlare: di lui e della sua mondità), non può pretendere nulla da Dio in forza di alcuna *esigenza*; può, soltanto, chiedere e invocare, dietro l'impulso della sua *indigenza* ontologica, il riempimento di quel vuoto relativo che nell'in-

del *So-Artiges*, ancorché si appoggi sullo *Stützpunkt* costituito dall'*Anders-Artiges* sovramondano e sovra-umano, non si può predicare nessun aggettivo qualificativo che implichi il togliimento, in linea di principio, della sua costitutiva *fallibilità*: come avverrebbe se si predicasse, appunto, l'incorruttibilità della sua valutazione del mondo nello sguardo di insieme della cosmovisione. Giustamente Guardini dice «*unbestochen*», cioè «incorrotto», «integro», e si intuisce che lo sguardo è tale non di per sé, ma in quanto liberamente assunto ed elevato al livello superiore di visione che solo la gratuita e libera con-discendenza dell'*Anders-Artiges* verso il mondo e nell'intimo dell'uomo (*in interiore homine habitat Veritas*, quella veritas che è *fons*

digenza è implicato e che egli non sarà mai capace di riempire da sé, anche se, ostinandosi nel soggettivismo e nella pretesa dell'autarchia, ci prova in mille modi, tutti destinati al fallimento e alla delusione; anzi, alla frustrazione completa. L'uomo-nel-mondo è creato a immagine di Dio; l'immagine consiste essenzialmente nel suo essere *capax Dei*. Ma una capienza non può certo riempirsi da se medesima. Quindi, dal punto di vista onto-teologico, non di *Forderung* si dovrebbe parlare, bensì di *Frage*, meglio ancora di *Ersuch*. Vero è che Guardini parla di *theoretische Forderung*, cioè di una postulazione teoretica la quale suppone il piano onto-teologico senza pretendere di surrogarlo. Egli sa benissimo che l'*Ereignis* della rivelazione e l'orizzonte di consapevolezza che la rivelazione produce sono la condizione di possibilità della postulazione teoretica precedentemente svolta. Comunque, la parola *Forderung* è in sé ambigua,⁴⁴ specialmente se non ci si limita all'ambito puramente logico, ma si suppone come fa Guardini un contesto onto-teologico.

Siamo così al momento in cui si rovescia la clessidra e si dichiara il fondamento originario della postulazione teoretica:

lucis illuminantis e quindi *conditio prima et absoluta* della cosmovisione, giacché non si vede se non *per* e *nella* luce) rende possibile e realizza, quando, dove e come vuole. Guardini non avrebbe mai usato il termine «incorruttibile».

⁴⁴ Che la parola sia ambigua lo conferma indirettamente anche Guardini il quale avverte, in nota: «Non si dice, con questo che la rivelazione possa venire dedotta dalle esigenze della natura (*aus den Forderungen der Natur*), ma solo che la natura, qui lo sguardo d'assieme sul mondo (*die Welt-Schau*), resta incompiuta se non subentra la Soprannatura. Che poi questa si avveri, è una questione di pura grazia. *Gratia perficit naturam*, dice la Scolastica. Senza grazia la natura non raggiunge la perfezione ad essa possibile; ma appartiene a Dio il donarla o meno» (cf. cit. vol. I, p. 283). La parola latina corrispondente, che è *postulatio*, ha significato molteplice, in quanto vale per «domanda», «richiesta», «petizione», «pretesa». Il che sembra equivalere alla parola italiana *istanza*. Comunque il traduttore ha felicemente sciolto l'ambiguità, adoperando il termine «postulazione», cioè a dire «postulato», che è uno dei possibili significati — forse non il più frequente — della parola tedesca *Forderung*. Ora per «postulato» in italiano si intende generalmente: «proposizione (o complesso di proposizioni) che si chiede, si postula che sia ammessa per vera, in quanto è necessaria per fondare un'argomentazione filosofica o scientifica». Questo è il significato giusto, dal punto di vista logico, del termine. Ma l'ambiguità di *Forderung* rivela almeno un fatto che non tutti i linguisti — meno che mai quelli che professano una sorta di «positivismo linguistico» — sembrano disposti ad ammettere, e cioè che la lingua suppone anche un ambito onto-logico, avendo la sua primaria matrice nei vari modi dell'essere, di cui è espressione comunicativa. Ciò è confermato dallo stesso Guardini, il quale nel testo circoscrive la valenza di *Forderung* all'ambito logico-teoretico mentre nella nota allarga la valenza semantica del termine all'ambito ontologico e, addirittura, teologico.

«...Io parlo della rivelazione storica e sovrannaturale: non della naturale autorivelazione di Dio quale si ha in ogni realtà creata, ma della parola positiva che Dio dice nella storia, preparata dai suoi profeti, compiuta dal suo Figlio fatto uomo. Il portatore della parola di Dio, che è in senso essenziale e compiuto Gesù Cristo, sta di fronte al mondo in una libertà fondata nell'al di là. In ogni parola, in ogni atto e in tutto l'atteggiamento del Cristo noi intuiamo che egli è Signore in proprio. In lui il Dio libero dal mondo parla del mondo. Nell'incontro con lui si svela la vera essenza del mondo; davanti a lui gli uomini traggono le conseguenze di ciò che è nell'intimo di essi, "i cuori diventano manifesti". Egli è "altro" dal mondo; è "dall'alto". Così egli rimette in questione il mondo e lo obbliga a rivelarsi. Egli è la grande alzata di sipario per cui il mondo mostra il proprio vero volto; la norma non impigliata in esso con la quale esso viene misurato. Il Cristo è essenzialmente giudice e giudizio del mondo. Ma nello stesso tempo egli lo ama con un amore forte, universale, creatore, un amore affatto diverso dal nostro. Questo amore viene da un punto di vista così elevato sopra il provvisorio e da una sorgente così profonda; calcola da una così grande altezza le sue scelte; è così indipendente da egoismo e da sentimento; afferra il proprio oggetto talmente nel suo centro essenziale, che noi sentiamo la sua provenienza come dalla coscienza del Dio creatore e signore [...]. Il Cristo ha lo sguardo davvero pieno della *Weltanschauung*. Lo sguardo della *Weltanschauung* è lo sguardo di Cristo».⁴⁵

Come si può riuscire a esporre con parole diverse ciò che Guardini dice con una limpidezza, eleganza e precisione di linguaggio davvero inconsuete? Non è facile, ma bisogna farlo. Dunque: l'uomo di fede è sollevato al livello di Cristo e immesso nel suo angolo di prospettiva, fuori dal mondo, per potersi immedesimare con lui e vedere il mondo con i suoi occhi, misurandolo con i suoi criteri. Il credente è reso partecipe dell'atteggiamento stesso del Cristo: partecipe secondo diversi gradi di intensità e di perseveranza, dovendo pur sempre scontare il suo limite di uomo decaduto, *in statu naturae lapsae*. La vera fede implica l'essere in Cristo, con lui e per lui poggiando sulla base soprannaturale di appoggio che egli ci offre. Ma questa immedesimazione con Cristo, qualitativamente autentica, è però sempre di nuovo interrotta dal decadere sul piano della naturalità vulnerata dal peccato, dal quale piano l'uomo di fede, debole e insidiato dall'incertezza, tende la mano verso l'alto, verso il Cristo, sperando e

⁴⁵ Cit., vol. I, pp. 283-284.

pregando che egli la afferri per sollevarlo di nuovo al suo livello. «Io credo, Signore: soccorri la mia incredulità»: l'uomo che ha ricevuto la grazia della fede è, in realtà, questo credente insidiato dal dubbio e dalla insicurezza, che non è mai totale, giacché un tenue, esile filo rimane sempre presente, in quanto discendente da Dio, che non lascia cadere nella totale e definitiva perdizione la creatura che, in tanti modi diversi, lo cerca ansiosamente, e troppo spesso si dirige là dove non potrebbe mai trovare lui, ma solo le sue illusorie e deludenti controfigure. Finché le controfigure tengono il posto di Dio, la capienza indigenziale dell'uomo sembra riempita. Si creano così varie surrogazioni religiose, che ben poco hanno a che fare con l'autenticità della vera fede. È uno dei temi forti di Guardini la distinzione (non la contrapposizione di tipo barthiano, che fa della religione una realtà del tutto negativa)⁴⁶ fra esperienza religiosa e fede: su questo torneremo più avanti, per dare al tema stesso un conveniente sviluppo. Ma per ora seguiamo ancora l'itinerario del nostro autore.

C'è un punto interessante da sottolineare, o per lo meno da non omettere, perché consente di spiegare ulteriormente la ricorrente insicurezza, la ricaduta nel dubbio, il senso di vuoto e di insignificanza della propria esistenza, per sfuggire al quale ci si rinchiude a volte nella prigione dei vari «miti» surrogatori dalla cui fragilità si sprigiona il disgusto del vivere, un senso di profonda frustrazione, perfino la violenza distruttrice del fanatismo ideologico. Fortunato chi accetta di rimanere nello smarrimento, chi si salva dai falsi riempimenti e rifiuta di assolutizzare il relativo e il finito, perché in lui continua a pulsare, dolorosamente ma tenacemente, l'esigenza della Verità. Fortunato non è la parola giusta: in realtà si dovrebbe qui ripetere la celebre affermazione di Agostino: «*desiderium gratiae, initium gratiae est*». Guardini ha studiato accuratamente il pensiero di Agostino, come risulta dal libro *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung* (1921), nel quale sono continui e densi i riferimenti al pensiero di Agostino. Dice Guardini che in colui il quale «*ganz ratlos*

⁴⁶ A proposito di questa problematica in Barth ci sia consentito di rinviare ancora il lettore eventualmente interessato al nostro volume *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, cit.

steht», ossia si trova nel più totale smarrimento, può tuttavia sussistere un inizio di fede — si potrebbe dire «una fede incoativa» — se si sforza di rimanere in disposizione di apertura e dal profondo del suo cuore invoca e attende, lealmente e anche con un briciolo di fiducia, la risposta alla sua invocazione:

«Sì, anche il vuoto intimo può essere “fede” davanti a Dio, deserto che chiama. Noi abbiamo questa fede? La prendiamo sul serio? Abbiamo il coraggio di contrapporla con la sua certezza incrinata di domande, con la sua “combattuta” fiducia, con i suoi criteri, in apparenza, estranei al mondo, alle tangibili sicurezze della vita, della scienza, della filosofia; di contrapporla come definitivamente valida, come assolutamente reale?».⁴⁷

Certo: si dica quello che si vuole, ma occorre una intima decisione per il rischio della fede. La grazia della fede entra nel misterioso, ma relativo vuoto di cui avvertiamo con ansia, a volte con angoscia, la minacciosa e logorante insistenza; ma occorre che trovi la porta aperta. Occorre che il soggetto, che l'io sia rimasto capace di soffrire il suo vuoto, evitando dei riempimenti fallaci, aspettando e sperando, con la pazienza di chi attende; decidendo di non chiudere la porta, anche al calare del giorno e al sopraggiungere delle tenebre notturne. La grazia della fede, intesa come *fides vivax*, coincide con l'assunzione della persona in Cristo, del punto prospettico della persona umana con il punto prospettico della persona divina del Cristo. L'occhio prospettico umano si immedesima con l'occhio prospettico del Dio fatto uomo: questo è il punto sorgivo della *Weltanschauung* cristiana: guardare il mondo con gli occhi di Cristo. Aveva detto Guardini precedentemente:

«Crede davvero solo colui che si colloca come vivente persona su quel punto fermo soprannaturale, dove sta Cristo. E vi si colloca sempre di nuovo, perché sempre di nuovo di lì decade».⁴⁸

Parole come queste giustificano la nostra affermazione di una immedesimazione con Cristo, per volontà e grazia di Cristo: una immedesimazione che, *a parte hominis*, ha il

⁴⁷ Cit., vol. I, pp. 285-286.

⁴⁸ Cit., vol. I, p. 285. E qui si presenta l'occasione di alcune considerazioni che indirettamente, tramite un riferimento barthiano, si collegano a Guardini.

carattere inevitabile dell'*Ereignis*, cioè di un «evento» e non di uno *status* conquistato e posseduto una volta per tutte. Ma proprio questo evento rende possibile la visione del mondo con gli occhi di Cristo. Se noi guardiamo il mondo a partire dal Dio rivelante, più ancora, se ci è dato di guardarlo, anche solo per un attimo, dall'alto della croce, ci si rivela l'umanamente insostenibile ma divinamente giusta immagine adeguata all'esemplarità che nel Cristo è concentrata: il Cristo reca in sé, pur sempre e innanzitutto, il divino archetipo del mondo; solo a partire dal Cristo crocefisso e risorto ci si rivela l'essenza deontologica del mondo, cioè come il mondo sarebbe dovuto essere, se l'uomo non vi avesse immesso la crepa della ribellione prometeica, cioè il peccato. Con la caduta dell'uomo dallo stato originario della natura creata (Bonaventura parla di *status naturae institutae*, *status originariae conditionis*, e simili) il peccato vulnera non solo la natura dell'uomo, ma anche quello del mondo, ossia vulnera e incrina, in modo umanamente irreparabile, l'esser-nel-mondo, la *Weltlichkeit des Daseins*, per usare la elaborata terminologia heideggeriana. Se ci è dato di guardare dall'alto della croce e ci si schiude anche solo per un attimo la rivelazione della sua essenza deontologica, ossia l'immagine di quello che sarebbe potuto e dovuto essere secondo il progetto esemplare archetipico, incluso nel Verbo increato, a sua volta disceso nella condizione umana per sua libera decisione (*per modum liberalitatis*) — ove accada tutto questo, come potremo rimanere aderenti a tale rivelazione, se lo sguardo dell'uomo puramente naturale (quello che è proprio dello *status naturae lapsae*, quindi relativo a una naturalità deformata rispetto alla sua immagine originaria: questa precisazione è necessaria, giacché la locuzione «puramente naturale», inclusa nell'espressione guardiniana *der bloss natürliche Menschenblick*, è piuttosto ambigua, soprattutto se considerata alla luce della bonaventuriana dottrina degli *status*) ci segue, meglio ancora ci perseguita con la sua invadente ovvietà?⁴⁹ È proprio in nome di questa ovvietà,

⁴⁹ Abbiamo liberamente utilizzato la traduzione italiana, ripetendola qua e là. Ma la *zudringliche Selbstverständlichkeit* ci sembra si debba rendere con la locuzione «invadente ovvietà»: la parola «evidenza» ha ancora in sé una valenza semantica positiva, anche se, come molte altre parole, include in sé un certo grado di polisemia.

inadente e ottusa, che la visione del Cristo, o del mondo dal Cristo, ci appare tendenzialmente come scandalo e follia, per cui siamo portati a respingerla, oppure a ripiegarla, facendole fare una curva discendente e riducendola, in modo impercettibile, all'estetico, al pratico o al razionale: «scariando il cristianesimo della sua dinamite», direbbe Barth. Non bisogna dimenticare che Guardini scriveva questo saggio-prolusione solo un anno dopo la pubblicazione del *Römerbrief*, la cui lettura doveva avergli intensificato il senso del paradosso cristiano, se mai ve ne era bisogno.

La *Weltanschauung* di cui qui si parla è qualificata da Guardini come *cattolica*. Anche se il nostro autore in futuro preferirà parlare di visione del mondo *cristiana*, qui, all'inizio dell'insegnamento a Berlino, la qualificazione è specifica nel senso della cattolicità. Occorre quindi vedere, sia pure brevemente, in quali termini è esplicitato questo specifico aspetto.

Egli dichiara di avere spontaneamente, ma con piena coscienza di quello che faceva, identificato senz'altro la fede con la fede cristiana, essendo radicato nella fondata certezza che la fede cristiana è la vera e la universalmente valida. Con la stessa radicata convinzione egli identifica la fede cristiana, nella sua pienezza e piena consequenzialità, con la fede cattolica. Aggiunge Guardini:

«Con questo io non dimentico affatto quanta verità e quanta forza spirituale esiste nelle confessioni non-cattoliche; meno ancora voglio misconoscere quanto sia limitato e manchevole l'aspetto apparente del cattolicesimo e quanto esso resti indietro rispetto alla sua essenza. Ma si noti bene: io parlo della sua "essenza", cioè di quella reale, vivente, storicamente esistente, non della sua idea!». ⁵⁰

Vi è una ricca tipologia nella realizzazione della visione cattolica del mondo: ad es., l'immagine del mondo di Agostino è molto diversa da quella di Tommaso d'Aquino; S. Ignazio di Loyola vedeva le cose molto diversamente da come le ha potuto vedere il cardinale Newman. Questa varietà tipologica non è un aspetto negativo, ma è la forza e

⁵⁰ Cf. cit., vol. I, pp. 286-287.

la ricchezza della visione cattolica del mondo. Un tale radicamento nel tipico deve esserci:

«La forza e il colore d'ogni fenomeno vitale dipendono dalla forza e dalla nettezza con cui esso incarna uno speciale tipo d'essere». ⁵¹

Dopotutto non bisogna dimenticare che la *Weltanschauung* come la concepisce Guardini promana da un principio personale soggettivo, che le conferisce l'impronta della propria singolarità. Il che non impedisce l'esistenza di uno speciale orizzonte comunitario, in cui tutte le distinzioni tipiche e personali si inseriscono come in una vivente e concreta unità inglobante. Si parla qui della Chiesa, che non può derivare dai singoli, e neppure da una fusione sincretistica delle distinzioni, ma è originaria e creatrice, come l'unitotalità di una vita personale rispetto ai particolari atti, aspetti e atteggiamenti nei quali si esprime:

«La *Weltanschauung* cattolica in senso pieno, cioè lo sguardo sul tutto da parte della totalità della vita originaria e sovrana su tutte le distinzioni tipiche, è anzitutto propria della Chiesa. Essa è la portatrice storica dello sguardo di Cristo sul mondo». ⁵²

Si tratta di una universalità intensiva ed estensiva al medesimo tempo, come la storia della Chiesa ampiamente dimostra.

* * *

Abbiamo parlato, usando i termini del nostro autore, di *Weltanschauung* come visione del mondo dalla prospettiva dello sguardo di Cristo, al quale siamo sollevati mediante il dono di una immedesimazione che ci rende partecipi, per fede, della cognizione che Cristo ha del mondo. In una

⁵¹ Cit., vol. I, p. 288.

⁵² Cf. cit., vol. I, p. 290. Dice Guardini poco più oltre: «L'atteggiamento cattolico del singolo sopra descritto si fonda sul fatto che egli vive nella Chiesa [...]; ma per questo egli non perde la propria qualificazione personale, ma personifica la Chiesa nella propria individuale distinzione; ed altrettanto fa il singolo popolo, la singola epoca» (cit., p. 291).

parola, per l'evento della grazia ci è dato di immedesimarci, anche se non definitivamente, nella «scienza» di Cristo. In Cristo la *Glaubenserkenntniss*, data gratuitamente all'uomo, incontra la sapienza dispiegata che è Cristo stesso ed è assunta entro l'orbita del sapere cristocentrico. Ci sono tali e tante implicazioni bonaventuriane stratificate nel sottinteso del discorso guardiniano della *Weltanschauung* che sarebbe un vero peccato non sostare, sia pure per poco, nell'intento di metterle anche parzialmente in luce. È ovvio che la trama del pensiero bonaventuriano affiora tanto più, quanto maggiore è il grado di familiarità che si ha con tale pensiero. Ma la cosa è oltremodo agevolata dalla presa d'atto del ricco apparato di note che si trova in calce alle pagine del secondo ampio lavoro che Guardini dedicò al pensiero del Dottore Serafico ai fini del conseguimento dell'abilitazione all'insegnamento universitario. Il lavoro, assai consistente, fu presentato nell'anno 1922 in unica copia dattiloscritta. Rimase tale finché un collega di Guardini, studioso anch'egli del pensiero di Bonaventura, ne promosse la pubblicazione, uscita nel 1964, nella collana *Studia et documenta franciscana*, con il titolo significativo *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras* (Leiden 1964).

I temi che secondo Guardini hanno la capacità di strutturazione sistematica del complesso pensiero bonaventuriano sono essenzialmente raccolti e svolti in tre corpi dottrinali: il *lumen mentis*, la *gradatio entium* e l'*influentia sensus et motus*. Ai nostri fini basterà soffermarci sul primo, che ha un'importanza centralissima nel complesso del pensiero bonaventuriano. Significativamente il discorso muove dalle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, e precisamente dalla quarta. Vi si dice, a un certo punto, che la verità creata, ossia la verità partecipata di questa o quella realtà conosciuta «per vera», non è affatto stabile, immutabile, data e fissata una volta per tutte. A ciò corrisponde, *a parte cognoscentis*, la fallibilità nel giudizio. Relativa e parziale la verità propria delle cose create: suscettibile di errore, di incostanza, di confusione l'atto di cognizione del conoscente finito che la coglie. Perché si dia una cognizione piena, esauriente, occorre attingere al fondamento della Verità totalmente immutabile o a una fonte di luce insuscettibile di obnubilazione e di errore. Ma la

condizione di tutto questo è che si faccia ricorso al Principio stesso della verità:

«Necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili. Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna».⁵³

L'arte eterna è Cristo stesso, nel quale sono contenuti gli esemplari di ogni singola determinazione dell'essere creato, l'archetipo del mondo stesso nella sua totalità. Qui si sente la presenza di una tradizione fondamentale che è di matrice platonica e neo-platonica, ma filtrata attraverso la rielaborazione profonda che ne ha dato Agostino, il quale ha tolto la trascendenza dell'Uno rispetto al piano del κόσμος νοητός, cioè del mondo intelligibile, comprensivo delle idee o *rationes exemplares*, e ha fatto coincidere l'archetipo del mondo proprio col Verbo intratrinitario, detto significativamente *arte eterna*. Bonaventura non fa che seguire, passo passo, la pista agostiniana, sulla quale si muove anche Ugo di san Vittore. Ma bisogna stare attenti a ben comprendere la proposizione centrale che si evince dal passo bonaventuriano, collazionandolo con altri luoghi in cui si ripresenta il medesimo concetto. Si legge al n. 7 del celebre sermone quinto, appartenente alla serie *De Verbo incarnato*, sermone che si intitola molto significativamente *Christus unus omnium magister* (e trae questo titolo dal Vangelo di Matteo, 23, 10: «*Unus est magister vester, Christus...*») quanto segue:

«Cum igitur res habeant esse in proprio genere, habeant etiam esse in mente, habeant esse et in aeterna ratione, nec esse earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio, videlicet prout sunt in Verbo aeterno: restat, quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus, Dei Filius et magister».⁵⁴

⁵³ Cf. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, questio IV (t. V, 23b-24a). Il tema si trova, quasi con le medesime parole, anche in *Breviloquium*, Prologus, par. 3, e nel sermone *Christus unus omnium magister*, n. 7.

⁵⁴ Cf. il già citato sermone *Christus unus omnium magister*, n. 7: contenuto in S. BONAVENTURAE, *Opera theologica selecta*, editio minor, tomus V, Firenze 1964, p. 298.

Questo latino scolastico, che ha raggiunto la perfezione tecnica-categoriale, oltre che letteraria, quanto al suo tempo e al suo contesto semantico, rischia di non far risaltare la tremenda verità di cui è espressione quasi translucida: una verità che travalica di gran lunga l'epoca storica in cui fu scritto. Che cosa può voler dire quella «mutabilità» dell'essere che compete alle cose, alle realtà finite (*res finitae*), così come si presentano alla percezione intellettuale, o più genericamente alla conoscibilità che si attua secondo il modo appartenente al piano dell'essere meramente naturale, *in proprio genere*? La naturalità di cui qui si parla come di un grado ontologico a cui è intrinseca la mutevolezza, può essere quella dell'uomo che nasce, cresce, matura, invecchia e muore, dell'uomo, cioè, come individuo di una specie appartenente al genere animale. Ma che si deve dire della modalità ontologica per cui le cose, anche sotto il profilo del loro *esse in mente*, sono suscettibili di mutamento, sono destinate alla non persistenza indefettibile nell'essere immutabile? Avere l'*esse in mente* significa, forse, anzi probabilmente appartenere ai vari gradi di realizzazioni determinate che appartengono all'orizzonte, molto ampio, molto comprensivo, dell'essere spirituale, se si fa corrispondere il termine *Mens* al termine *Spirito*, con la esse maiuscola. Agostino adopera il termine *Mens* con una valenza semantica distinta rispetto al termine *Anima*, anche se si deve riconoscere, con il Gilson, che le distinzioni terminologiche in lui non sono fisse, ma talvolta fluttuanti. Comunque il concetto è chiaro:

«Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt, exercere lectorem, iam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus. Quo nomine nonnulli auctores linguae latinae, id quod excellit in homine, et non est in pecore, ab anima quae inest et pecori, [come semplice principio di animazione del corpo], suo quodam loquendi more distinguunt».⁵⁵

Nel libro XIV del *De Trinitate*, riferendosi a una esorta-

⁵⁵ Si veda *De Trinitate*, libro XV, c. 1, n. 1.

zione di san Paolo contenuta nella lettera agli Efesini: «Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis» (4,23-24), Agostino osserva tra l'altro:

«Quod autem ait: "spiritu mentis vestrae", non ibi duas res intellegi voluit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis; sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Est enim Spiritus et Deus (Joan. IV, 24), qui renovari non potest, quia nec veterascere potest».⁵⁶

Proprio questa identificazione della *mens* con la spiritualità ci invita a darne una interpretazione non individualistica. È noto il vincolo di fondatività che Agostino pone fra la Verità, che egli concepisce come forma della mente, e quest'ultima, in quanto essa è costituita come apertura, come atto di accoglimento dell'automanifestazione dell'essere entro l'orizzonte di luce che dall'Essere stesso emana. «Veritas est, qua ostenditur id quod est» (*De vera religione*). La mente è formata immediatamente dalla verità-essere: «Mens, sine ulla substantia interposita, ab ipsa veritate formatur». Nondimeno la mente, pur soggetta alla fondatività della Verità, è mutevole. Questo è uno dei punti più ardui, di più difficile comprensione nel pensiero di Agostino. Eppure egli lo afferma ripetutamente e questa affermazione, verosimilmente, ha fatto scuola nella profondità del pensiero di Bonaventura. La verità oggettiva, articolata nelle *rationes aeternae* o *regulae incommutabiles*, non è posseduta in modo privato e individuale da una mente che la produca dal suo interno, ma è un *lumen publicum* e *commune* che splende sopra le menti rendendole intelligenti e reciprocamente comunicative. La metafora del sole che splendendo rende veggenti gli occhi e vedute le cose potenzialmente visibili è sempre quella che aiuta a capire il concetto agostiniano della Verità come auto-ostensione dell'Essere. Ma qui è da comprendere perché e come l'*esse in mente* soffre di una sua peculiare, ma innegabile mutevolezza, che sarà, ovviamente, tale *a parte mentis*, non certo *a parte veritatis*; che sarebbe poi come dire che la

⁵⁶ Cit., libro XIV, c. 16, n. 22. Per la traduzione italiana di entrambi i brani si può ricorrere alla edizione latino-italiana pubblicata a Roma 1973, ai luoghi corrispondenti.

mutabilità è tutta *a parte subjecti*, nella misura in cui l'occhio della sua mente vede più o meno le irradiazioni luminose che consentono di cogliere e di fare proprie, in un *cogitare cum assensione*, le *rationes veraces et incommutabiles* che dell'unica fontale Verità sono interne articolazioni e determinazioni. Solo se si concepisce la mente come una capacità visiva, che può avere maggiore o minore intensità e penetratività nella visione, si riesce non solo a capire, ma a trovare sommamente persuasiva l'affermazione agostiniana della mutevolezza della mente soggettiva come aspetto specifico incluso nella mutevolezza della natura umana in generale.

La purezza e intensità della visione o della intuizione del vero è la cosa più ardua da raggiungere da parte della mente dell'uomo. La visione è pura se il cuore è puro: ma il cuore è un guazzabuglio inestricabile di tendenze, di amori, di passioni conflittuali e contrastanti. E come è vero che non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire, così non c'è peggior cieco di chi non vuole vedere. Vi è purtroppo un condizionamento esistenziale profondo, proveniente dall'autoestraniazione che ci induce a volgere le spalle per non vedere la verità dell'essere, per non provare più neppure il rimorso che deriva dal conflitto fra ciò che dovremmo pensare e fare, e ciò che, invece, vogliamo pensare e fare. Forse la più profonda *aversio* che ha caratterizzato l'epoca moderna è consistita proprio nel negare che ci fosse una qualunque *aversio*, nel negare che vi fosse una indefettibile oggettività dell'essere e del vero e nel teorizzare e indurre inesorabilmente la persuasione che ciascun individuo finito ed empirico, nello sbriciolamento sensistico del suo tessuto di coscienza e nel reiterato rigurgito di una non mai sopita e meschina volontà di potenza, fosse in quanto tale il principio creatore dell'essere, l'inappellabile impositore di norme di giudizio e di comportamento, vincolanti per tutti gli altri, fatta eccezione per se stesso, assolutamente svincolato da ogni oggettività normativa. Il soggettivismo, nelle sue forme più atomistiche, fino all'assurdo del «pulviscolo mentale»: questo è il carattere peculiare dell'epoca moderna, di cui si stanno raccogliendo a piene mani gli amari frutti, nonostante i tentativi di surrogazione ideologica della Verità, rimedi che stanno

fallendo uno dopo l'altro, perché peggiori della malattia nichilista che pretenderebbero di curare.

Bonaventura poteva ancora dire, citando Agostino, il suo più autorevole maestro:

«Nulla modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possum dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus praesto esse ac se praebere communiter».⁵⁷

Lo poteva dire quasi come una evidenza di senso comune: noi, dopo secoli di soggettivismo e di scetticismo, quasi stentiamo a capire il senso letterale delle parole. Bonaventura insiste nelle citazioni di Agostino, per mostrare la sua tesi, che la vera «scientia certitudinalis» si attinge solo partecipando per grazia alla cognizione delle cose secondo il modo di essere che esse hanno nell'Arte eterna o nell'eterna ragione. La nostra tesi è che Guardini si è imbevuto di questo spirito agostiniano-bonaventuriano e lo ha poi tradotto nella dottrina della *katholische Weltanschauung*. Del resto non c'è bisogno di rimanere sul terreno della semplice congettura: la prova è presente nelle prime pagine dell'opera *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Alla nota 2 della pagina 3 Guardini, dopo aver citato un lungo brano della *quarta quaestio disputata de scientia Christi* (con riferimento al tomo V dell'edizione Quaracchi, 23b-23a) osserva: «Fast wörtlich ebenso *Sermo selectus IV* n. 6 ff. de Christo magistro». Ed è esattamente questo il luogo nel quale ci stiamo muovendo e il contesto entro cui intendiamo ancora sostare. Ripete Bonaventura da Agostino:

«Cum impii videant regulas, secundum quas quisque vivere debeat, ubi eas vident? Neque enim in sua *natura*, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero

⁵⁷ Questo è uno dei passi più profondi e limpidi dai quali appare la comprensione che Agostino aveva della Verità come unitaria oggettività fondante la possibilità della comunicazione fra le molte menti soggettive e intercomunicative. Il passo è tratto dal secondo libro del *De libero arbitrio*, c. 12, n. 33. Chi sia interessato a questa tematica agostiniana può consultare il nostro scritto: *Unità del vero e pluralità delle menti in Sant'Agostino. Saggio sulle condizioni della comunicazione*, Bologna 1960.

regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in *habitu* suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constat esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum etiam iniustus agnoscit et cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur...?». ⁵⁸

La stessa dottrina si trova nel *De vera religione* (oltre che nel sesto libro *De musica*, c. 12, e nelle *Retractationes*, libro I, c. 4, n. 8).

Nel *De vera religione* il discorso si muove, tra l'altro, intorno alle regole estetico-artistiche secondo le quali si produce e si percepisce sensibilmente la bellezza delle creazioni artistiche. Anche l'estetico suppone quindi una sua «legalità» regolatrice secondo la triade di *modus-species-ordo*. E la conclusione è sempre la stessa:

«Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur». ⁵⁹

* * *

Prendiamo l'equazione *mens-spiritus*, sempre a livello umano. Sappiamo che il fondamento della verità garantisce l'intersoggettività delle menti. Nelle varie coordinate spazio-temporali entro le quali le menti reciprocamente comunicanti di determinati gruppi umani operano, derivano quelle produzioni che formano le diverse configurazioni culturali, che in senso cumulativo totalizzante si potrebbero definire, con terminologia hegeliana, il complesso dello *spirito oggettivo*. Lo *spirito oggettivo* ha diverse configurazioni, sia in prospettiva sincronica, sia in prospettiva diacronica. Le varie compagini culturali dello «spirito oggettivo» hanno una zona forte, che è quella più prossima al centro epocale; ma ai bordi si sfilacciano, tendono alla dissoluzione, entrano in crisi e si

⁵⁸ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, libro XV, c. 15, n. 21, citato da BONAVENTURA nel sermone *Christus unus omnium magister*, n. 8, ed. cit., p. 298.

⁵⁹ Cit., cap. 30, n. 56.

compenetrano ambigualmente con una imprecisata compagine culturale, la cui vita storica è sorta da tempo, è in corso in modo latente, viene pian piano configurandosi con dei tratti caratteristici diversi dalla precedente e raggiunge poi la sua relativa pienezza e forza epocale. Agostino è vissuto proprio nel mezzo di una crisi molto profonda e ha improntato di sé sia il tramonto della cultura antica del paganesimo, sia la ribollente adolescenza dell'epoca nuova, ispirata dal cristianesimo.⁶⁰ Se ci si limita alla considerazione di una data configurazione culturale secondo l'estensione epocale della sua storicità — adottando un punto di vista storicistico, sia pure a maglie molto larghe e comprensive —, si perviene al concetto di *Weltanschauung* così come lo ha proposto Dilthey, ad esempio: un concetto che si sposa direttamente con l'impostazione ermeneutica del sapere e della cognizione; un concetto, comunque, che Guardini non può accettare, perché costruito assumendo un piano o un punto d'appoggio intramondano e intrastorico, anche se con una notevole misura di distacco spazio-temporale. Ha detto Guardini:

«Lo sguardo di *Weltanschauung* appartiene agli atteggiamenti gnoseologici essenziali dell'uomo. Ciò nonostante esso non può essere senz'altro compiuto. Per poter avere questo sguardo sulla totalità delle cose occorre prendere distanza da esse [...]. Una distanza grande abbastanza perché tale totalità possa essere veduta».⁶¹

Veramente qui Guardini non si esprime con la incisività che gli è solita. Il testo tedesco parla di *Abstand* per significare questa distanza che occorre perché sia possibile la cosmovisione. Ma ci si poteva aspettare, non senza motivo, che impiegasse un termine del genere di *überzusein*, oppure anche *Uebergestelltheit*, ossia una distanza che si ottiene per essere stati sollevati, portati al di sopra della totalità del mondo: al solito, una distanza determinata da un sollevamento secondo una linea verticale e un moto ascendente, che è attuato solo in virtù di un inserimento discendente dell'Eterogeneo (Anders-Artiges) verticale nell'omogeneo (So-Arti-

⁶⁰ Una delle opere più significative scritte su Agostino è quella di H.J. MARROU, *Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1986.

⁶¹ Cit., vol. I, p. 282.

ges) dell'orizzontale mondità. Quando si sale con un aereo, ci si distacca da terra e, specialmente dalla cabina di pilotaggio, si sperimenta un notevolissimo allargamento della prospettiva. I cosmonauti possono abbracciare sensibilmente, dall'interno delle loro cabine spaziali, il globo terrestre come una sfera immersa in un orizzonte quasi sconfinato. Questa non è che una metafora derivante dall'astronautica: ma qualcosa del genere si dovette attribuire anche al mitico Icaro, nel suo folle volo troppo vicino al sole. La distanza è, e non può non essere, *sovramondana* (*Ueberweltliche*: la parola compare dopo poche battute del ragionamento guardiniano: è troppo logico e consequenziale il discorso di Guardini).

La *Weltanschauung*, come la concepisce Guardini, rimanda indietro di quasi sette secoli la modalità della concettualizzazione, a trarre ammaestramento dal cristocentrismo di Bonaventura. Ma il cristocentrismo suppone un sapere formato dalla fede, una cognizione saturata di fede: *Glaubenserkenntnis*, e tale sarà il titolo di un suo denso scritto pubblicato poi nel 1949. Sembra che scienza e cognizione da un lato, e fede dall'altro si escludano. La cognizione scientifica ha una sua razionalità e un suo fondarsi su evidenze irrefragabili: tutto questo sembra contrastare la modalità della fede. *Credere* e *scire* sembrano incompatibili, impossibili, reciprocamente esclusivi. Bonaventura non è di questo avviso e chiarisce acutamente e in modo argomentativamente articolato il suo pensiero, anzi la *quaestio* che si pone. Bisogna rimuovere prima questo inveterato pregiudizio. Ma dire «rimuovere» è forse alimentare una pia illusione, visto e considerato che sono tanto pochi quelli che studiano seriamente Bonaventura, ritenendolo degno di assidua attenzione e dotato di una «caratura filosofica» (per non parlare di quella teologica) almeno pari a quella del suo contemporaneo (non certo con lui consenziente sotto certi importanti aspetti) Tommaso d'Aquino, anch'egli «*baccalaureus sententiarum*» in contemporanea alla Sorbona.

Infatti uno dei principali libri di testo su cui i *baccalaureati* in teologia esercitavano nel secolo XIII i discepoli era la raccolta delle Sentenze di vari eminenti *auctores*, compilata da Pietro Lombardo: donde i vari *In sententiarum libri*. Anche Bonaventura ci si è dedicato, con molto impegno, e,

partendo da una matrice soprattutto agostiniana (non si pensa mai a sufficienza quanto tempo era trascorso dalla morte di Agostino e, tranne le riprese di Anselmo d'Aosta e del maestro di Bonaventura, Alessandro di Hales, da quale distanza di secoli risuonava ancora vivissima la voce di Agostino nella mente e nel cuore del discepolo di Francesco, divenuto poi docente cattedratico, generale dell'ordine francescano e cardinale), ha elaborato in modo geniale e probabilmente insuperabile la teologia della sapienza rivelata nella modalità del suo concretizzarsi nell'esperienza e nella spiritualità francescana. Al quale proposito va detto e ripetuto, senza esitazione e con esplicita consapevolezza, che vi è in Bonaventura un coefficiente caratteristico che renderà sempre arbitrario e deformante ogni tentativo di sorvolare sulla differenza del grande teologo francescano rispetto al suo contemporaneo collega dell'Ordine dei predicatori, ossia Tommaso d'Aquino. Alludiamo in particolare a quell'intenzionale e progettato concorso di ragione e fede, di filosofia e teologia, mediante il quale si giunge alla considerazione dell'essere e delle sue determinazioni secondo il modo della causalità esemplare.

Per capire il nucleo essenziale del pensiero bonaventuriano e, per conseguenza — salve le debite proporzioni rispettive — anche lo stile teoretico di Guardini, occorre proprio e soprattutto cogliere e interpretare esattamente quella simbiosi, o se si preferisce, quella sinergia di *cognitio scientialis* e di *intellectus fidei*, che costituisce il cemento, il tessuto connettivo di tutto l'impianto del discorso bonaventuriano. Non è possibile, quando ci si accosta a Bonaventura, pensare alla filosofia e alla teologia come a due ordini di consapevolezza reciprocamente indipendenti e non penetrativi l'uno rispetto all'altro, talché il sapere filosofico possa procedere per suo conto, prescindendo dall'ordine della sapienza e raggiungendo da se stesso una sua *autonoma* esplicazione della verità. Così il sapere filosofico e quello teologico si porrebbero nella stessa disposizione di due scaffali di una libreria, paralleli secondo la direzione della orizzontalità, dove il sapere teologico sarebbe, ovviamente, lo scaffale superiore, senza punto di aggancio con quello inferiore. A questa guisa è davvero difficile evitare una tendenziale esclusione del sapere teologico da parte di quello filosofico,

soprattutto se si accentua l'autonomia della razionalità appartenente all'ordine naturale. La tendenziale esclusione sarebbe determinata dalla impossibilità dei rispettivi oggetti formali (*quo* e *quod*) — che sono i principi della ragione meramente umana e lo scibile, anch'esso puro, nel caso della filosofia in senso stretto, e i principi della fede soprannaturale, nel caso della teologia. La esclusione di cui si è detto negherebbe la possibilità stessa di una co-efficienza sinergica dei relativi atti e processi di cognizione. Questo è senz'altro un notevolissimo punto di differenziazione della teologia bonaventuriana rispetto ad altre voci teologiche del tempo; su questa peculiarità non si può certo sorvolare: ce lo impedisce lo stesso Bonaventura col dirci che di un medesimo oggetto conoscibile (in linea di principio e di fatto) può darsi *al tempo stesso* scienza e fede.

Un'affermazione di questo genere urta contro la mentalità odierna prevalente, anche da parte di certi teologi, i quali si sono lasciati inchiodare al postulato di una razionalità unidimensionale e, purtroppo, di tipo scientifico. L'irrazionalismo di una teologia meramente kerigmatica che dichiara la propria impotenza «a rendere ragione della propria fede», solo perché si è lasciata catturare dall'appiattimento epistemologico della razionalità, rinforza ovviamente questa pregiudiziale riduzionistica secondo la quale è a rigore inconoscibile tutto ciò che non si lascia cogliere dal reticolo concettuale della metodologia scientifica (intendendo la scientificità in senso stretto, molto stretto) e, per conseguenza, è oggettivamente insignificante qualunque discorso che si sottragga a processi di formalizzazione logica più o meno costrittivi: veri e propri letti di Procuste. Così si rimbalza dal neo-positivismo logico, di cui si suol dire che valorizza l'unica razionalità cogente e quindi oggettivamente riscontrabile alla stregua della verificabilità empirica — ristretta o allargata che essa sia — con riferimento a protocolli ulteriormente irriducibili, dei quali si suppone che corrispondano ad atomistici *sense-data*... (e pensare che non c'è nulla di più astratto e di «costruito» dei cosiddetti semplici *sense-data*, come la psicologia “gestaltica” ha innegabilmente dimostrato), alla ineffabilità dell'esperienza mistica, per definizione «irrazionale». Di questa, nella quale si fa consistere la sostanza della fede, si può tutt'al più concedere che parli a

quelle famose ma problematiche «*raisons du coeur*» che la *ragione* non conosce. Lo si sa in mille modi; ma l'argomentazione pascaliana è tutta qui. Il fatto è che anche Pascal, esperto di scienze esatte, concedeva troppo al razionalismo scientifico, pur esprimendo una informe intuizione, un presentimento e desiderio di una diversa dimensione di razionalità, adeguata a quel tipo di cognizione che Agostino specifica nei termini di «*cum amore notitia*», qualificando con ciò l'essenza più intima della parola: «*verbum est cum amore notitia*». Il linguaggio, nella sua densità concreta, articola un tipo di *conoscimento amativo*, che gode della sua propria dimensione di razionalità: è la *ratio superior*, per usare ancora la terminologia agostiniana, secondo la quale occorre distinguere fra *scientia* e *sapientia*. Tutto ciò passa in Bonaventura e, anzi, si approfondisce per ciò che concerne l'essenza della *sapientia*, come vedremo.

Il Gilson, che si proclama tomista, da quel penetrante e dottissimo medievalista che era, sottolinea che questo è uno dei punti di irriducibile differenza di Bonaventura rispetto a Tommaso. Nella sua classica opera *La philosophie de saint Bonaventure* (Parigi ³1958), egli coglie tutta la portata di questa diversa impostazione del rapporto fra filosofia e teologia. Dopo avere rilevato che tutti i filosofi del Medioevo concordano nell'ammettere la necessità di una integrazione del sapere filosofico con contenuti derivanti da altre fonti di conoscenza che non siano quelle autonome della conoscibilità e della razionalità puramente umana e naturale, quando sia in questione l'oggetto fondamentale e assoluto che è Dio (il quale, pur essendo in sé pienamente intelligibile, non lo è per noi, in quanto trascende la capacità di intelligenza e di comprensione della mente e della ragione umana), egli aggiunge subito:

«Mentre taluni considerano come possibile una scienza puramente razionale di Dio, che sia limitata ma non erronea, san Bonaventura rifiuta di considerarla come legittima entro i suoi stessi limiti, giacché il mancante compimento impedisce al restante frammento di costituirsi» (o. c., p. 89).

Beninteso: ciò vale se si considera l'essere di Dio come oggetto anche della filosofia, *realiter* identico, pur se *intentionaliter* diverso sotto il rispetto filosofico e sotto quello

teologico. L'impostazione del pensiero medioevale è comune, in questo senso: ma il vincolo fra prospettiva filosofica e prospettiva teologica è particolarmente intimo nella concezione di san Bonaventura, per la quale Dio è la causa esemplare di tutte le cose, *principium essendi et cognoscendi*, identicamente. Se si accetta l'impostazione esemplaristica, come quella che caratterizza essenzialmente il pensiero bonaventuriano, bisogna accettare anche la simbiosi di filosofia e teologia, il sinergismo di ragione (*cognitio scientialis*) e fede (*certitudo adhaesionis*).

Bonaventura ritiene che la filosofia abbia uno statuto provvisorio, in quanto relativo alla condizione itinerante dell'*homo viator*, dell'io esistente nella «stato di via». Da ciò deriva la conclusione che, quando la sapienza a cui la filosofia aspira in *statu viae* sarà escatologicamente raggiunta, *philosophia habet vesperam*, la filosofia conoscerà il suo tramonto, come del resto tramonterà anche la religione.

La concezione «viale» della filosofia in Bonaventura è stata colta con particolare acutezza da Antonio Blasucci, fine e congeniale studioso delle dottrine del Serafico, come risulta da un suo scritto non recente, ma sempre valido, intitolato *Problematica dei rapporti fra la conoscenza naturale e soprannaturale* (in *Miscellanea Franciscana*, Rivista di scienze teologiche o di studi francescani, vol. 63, anno 1963, fasc. I, pp. 137-182). L'autore di questo lungo saggio riconosce ciò che vi è di peculiare in san Bonaventura, per cui è inconfondibile rispetto a san Tommaso. Tale peculiarità consiste, a suo avviso, nell'avere Bonaventura valorizzato «la visione platonica della realtà nei suoi rapporti alle "ragioni eterne" o "idee esemplari"». Mediante questa valorizzazione del platonismo Bonaventura «coglie il reale nell'ambito di un concretismo oggettivo e realismo storico, alla cui prima conoscenza intervengono rispettivamente ragione e fede: "*Ad hos splendores exemplares* — dice il Serafico Dottore — *ratio ducit et fides*" (In *Hexaëm.* XII, 14; t. V, 386 b)» (o. c., p. 170). Questa sinergia di ragione e fede è un tema costante nel complesso dell'opera bonaventuriana. Nella cognizione delle verità ultime scienza razionale e fede concorrono intimamente:

«Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum

ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse, et Deum esse unum; tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi "per iustitiam fidei emundetur". Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. — Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt. — Unde sicut in praecedentibus dictum est,⁶² quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati.⁶³

Non c'è possibilità di dubbio o di esitazione circa il tenore e il significato di queste nette, limpide affermazioni, nelle quali compare così spesso l'avverbio *simul* (*simul* ratio et fides): esse qualificano inequivocabilmente la posizione bonaventuriana circa il nesso di ragione e fede, di filosofia e teologia. Quali che possano essere i problemi implicati in una siffatta impostazione (difficile da respingere, tanto è ben argomentata) — al proposito va detto che altre eventuali impostazioni non sono certo immuni da difficoltà, forse maggiori e ancora più problematiche —, resta chiaro il fatto che Bonaventura respinge ogni pretesa autosufficienza e autonomia del sapere razionale filosofico, sia pure nel suo limitato ambito, essendo profondamente consapevole della fallibilità e radicata difettosità della ragione umana nello stato viale della natura decaduta. La *aversio a Deo*, la caduta nello stato dell'autoestraniazione dalla propria più autentica

⁶² Qui Bonaventura rimanda alla Quaestio I dell'Articulus II della medesima Distinctio XXI, questione nella quale si domanda «*utrum fides sit de his de quibus habetur visio sensibilis*». La risposta è complessa: ci sono due casi in cui la visione sensitiva esaurisce l'essenza dell'oggetto veduto, che perciò appare quale è, in piena evidenza. In altri casi non si dà questa condizione e Bonaventura cita al riguardo la persona e la realtà visibile del Cristo: «*Nam Christus secundum naturam assumptam et corpoream apostolorum sensibus apparebat, secundum autem divinam naturam omnem sensum latebat; et eadem persona et hypostasis secundum diversas naturas simul erat visui cognita et incognita; ideo simul poterat esse visa et credita*» (III *Sent.*, dist. XXIV, art. II, q. I, editio minor, p. 510a).

⁶³ Cf. cit., q. III, 514b, 515a della edizione minore.

e originaria essenza deontologica, rende indecifrabile il grande libro di Dio, che è il mondo. Questo libro risulta chiuso e illeggibile all'occhio deviato e obnubilato dal peccato. Per conoscere il significato che Dio ha immesso nel suo libro, per tornare a vedere il mondo nella sua vera luce irradiante, occorre salire al livello dello sguardo del Cristo. E ciò è possibile solo mediante una conoscenza di fede (*Glaubenserkenntnis*). Tutta la apparente digressione sulla simultaneità di cognizione razionale e di certezza proveniente dalla fede, così come la sviluppa Bonaventura, aveva lo scopo di capire il termine guardiniano *Glaubenserkenntnis* nel suo significato più proprio.⁶⁴

Stabilito che la *conoscenza di fede* implica in sé una sua intrinseca razionalità, come Bonaventura chiaramente dice in base al testo da noi riportato (e ad altri che si potrebbero citare al riguardo), vediamo ciò che Guardini afferma circa una delle condizioni — forse la più importante — di tale *conoscenza*. Essa implica un superamento, che è anche una vittoria sul mondo. L'evangelista Giovanni, nella sua prima epistola, dice con incisiva chiarezza:

«Tutto ciò che è generato da Dio supera il mondo; e questa è la vittoria che vince il mondo, la nostra fede» (5,4).

Noi crediamo di capire bene queste parole: il loro significato sembra quasi ovvio, ma non lo è affatto. Bisogna andare un po' più a fondo, riportando lo sguardo attento su questa affermazione così incisiva. In primo luogo cogliamo il significato più comprensibile, che senz'altro è questo: l'uomo che ha fede in Cristo, è reso forte da Cristo stesso, in quanto è il Cristo crocefisso e risorto che ha vinto una volta per tutte il mondo. Ma il problema si apre quando ci si domanda cosa significa qui il termine «mondo». Perché il mondo, pur creato da Dio, ha bisogno di essere vinto e superato? Eppure nel primo racconto della creazione, si leggono le celebri parole conclusive: «Dio guardò tutto ciò che aveva creato e vide che

⁶⁴ Ne parliamo con riferimento a un'opera di Guardini che si intitola appunto *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Würzburg 1949. Il nostro riferimento è in particolare al capitolo intitolato «Der Glaube als Ueberwindung» (pp. 95-108).

era *molto buono*» (Gen 1,31). Evidentemente «il mondo» che deve essere superato e vinto per la forza della fede è quello vulnerato dal peccato, che nell'uomo e attraverso l'uomo, si insinua nelle cose e sconvolge l'ordine gerarchico stabilito sul fondamento posto da Dio stesso.⁶⁵ Si tratta del mondo, ossia gli uomini, le cose, tutto ciò che comunque esiste per atto di natura o per produzione di cultura: l'esistenza umana nel mondo, tutto l'orizzonte della *Weltlichkeit des Dasein*, che è avvolto dall'oscurità, poiché si è posto contro Dio, è rimasto senza Dio e vuole ostinatamente fare a meno di Dio, usurpandone il ruolo di *principium essendi et cognoscendi*.

Ma questo è anche il mondo in cui esiste la religione, anzi le religioni, e soprattutto esiste l'ambiguità della religione, la quale in essenza vorrebbe essere rapporto all'Assoluto, ma di fatto, essendo legata alla dinamica dell'esistenza dell'uomo nell'ambiente della natura, con i suoi ritmi ciclici, e nel mondo della cultura, con la complessa problematicità che la pervade, spinge spesso la tensione religiosa all'Assoluto (che sta alla base della pregnante esperienza del numinoso, nelle varie forme e modalità secondo le quali tale esperienza può realizzarsi) verso delle oggettivazioni del sacro che bene potrebbero definirsi «idolatriche», poiché in esse e per esse l'*homo religiosus* assolutizza il relativo e ne fa l'oggetto

⁶⁵ Qui occorre citare ancora Bonaventura, per spiegare in che senso si deve assumere il termine «fondamento» a proposito dell'ordine gerarchico: «Fundamentales ergo respondent supremae, quia in spiritualibus fundamenta sunt altissima; in corporalibus vero, quia res descendunt ad infimum, ideo fundamentum est infimum, sed in spiritualibus *fundamentum est supremum*. Unde et homo habet caput erectum ad caelum, quod est sicut radix. Unde sicut in arboribus per radicem est derivatio et attractio ad ramos, sic in homine quicquid est in corpore derivatur a capite, licet aliud membrum sit principalius, ut *cor*, secundum Philosophum. Christus autem, qui est *caput*, locum supremum tenet in hierarchia nostra» (*In Hexaëm.*, XXII, n. 4; t. V, 438a). Questo passo è particolarmente significativo perché mostra l'ordinazione della dimensione fondamentale infima alla dimensione fondamentale suprema. È da notare che oltre alla dimensione fondamentale infima occorre considerare quelle intermedie, fino alla penultima e — anticipando la nostra successiva esposizione — anche quella che, dal punto di vista meramente umano (naturale-culturale), appare essere la dimensione ultima raggiungibile in senso ascendente, ossia la dimensione religiosa, la cui ultimità è, come vedremo, altamente problematica. Dal passo di Bonaventura si ricava nettamente che la gerarchia stabilita da Dio è verticale-discendente e che l'uomo in quanto creato da Dio nel Verbo unigenito, e redento nel Verbo incarnato, crocifisso, risorto, cioè in Cristo è gerarchizzato anch'esso in senso verticale in ordine al principio assoluto e «capitale» di questa gerarchia, che è Cristo stesso. Su questo tema della verticale discendente dovremo ancora tornare.

«numinoso» di un culto tanto più vincolante, quanto meno consapevole ed esplicitamente riconosciuto. In relazione a ciò, vien fatto di domandarsi — considerando la varia fenomenologia dei contenuti, dei valori e dei modi di esistenza che la cultura del secolarismo offre alla quotidiana meditazione di chi non ne è prigioniero — se la cosiddetta indifferenza religiosa sia davvero tale o non nasconda piuttosto delle forme di surrogazione idolatrica fra le più anguste che si possano immaginare, stante che l'inesorabile declino delle ideologie totalitarie e assolutistiche ha già dissolto o sta pian piano dissolvendo quelle forme di «quasi-religione»⁶⁶ che si erano concretizzate mediante una condensazione del numinoso intorno all'idea-entità dello Stato, del partito e soprattutto nella figura di questo o quel capo carismatico, reso oggetto di un intenso e sempre riaffiorante «culto della personalità».

⁶⁶ Il termine «quasi-religione» è introdotto da P. TILlich nella breve, ma densa opera *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963, tradotto in italiano con il titolo *Il Cristianesimo e le religioni*, Milano 1971; noi utilizzeremo questa traduzione, con qualche variante. Quasi all'inizio Tillich osserva che il termine e il concetto di «religione» possono essere assunti in senso ristretto oppure in senso molto ampio e inclusivo, spiegando le ragioni della sua scelta, che qui non mette conto riferire. Piuttosto vogliamo riferire abbastanza diffusamente il passo in cui egli propone questo concetto allargato di religione: «Il concetto di religione che rende possibile una così larga estensione del termine è il seguente. La religione è la situazione dell'essere afferrato dall'«interesse a un valore supremo» (*ultimate concern*), un valore che qualifica tutti gli altri valori [a cui possiamo interessarci] e che in se stesso contiene la risposta alla domanda circa il significato della nostra vita. Perciò questo valore è incondizionatamente serio e comporta la disponibilità a sacrificare qualsiasi valore finito che sia in conflitto con esso» (cit., p. 70). Poco oltre Tillich, impiegando il concetto di quasi-religioni secolari, che aveva enunciato in precedenza, già nel titolo del capitolo, osserva quanto segue: «Nelle quasi-religioni secolari l'interesse supremo è rivolto verso oggetti come la nazione, la scienza, un particolare sistema sociale, o un ideale più alto di umanità, che vengono poi considerati divini. Alla luce di questa definizione oso fare una dichiarazione apparentemente assurda e cioè che la principale caratteristica dell'attuale incontro delle grandi religioni è il loro incontro con le quasi-religioni del nostro tempo (le quali presuppongono tutte e si basano sul secolarismo) [...]. A volte quelle che io chiamo quasi-religioni vengono chiamate pseudo-religioni, ma questo è impreciso e ingiusto. «Pseudo» indica una simiglianza premeditata e ingannevole; «quasi» indica una simiglianza genuina, non premeditata, ma fondata su elementi comuni, e questo, certamente, è il caso del nazi-fascismo e del comunismo, gli esempi più radicali, oggi, di quasi-religioni» (cit., pp. 70-71). Bisogna tener presente che Tillich diceva queste cose nel 1961, nel corso delle Bampton Lectures organizzate dalla Biblioteca della Columbia University.

Per individuare l'itinerario di Guardini nella elaborazione della problematica «fede e religione» bisogna tenere presente il quadro in cui egli si muoveva. In primo luogo vi era la posizione «antireligionista» di Barth, con la sua negazione della religione, da lui considerata come il superbo, ancorché inane tentativo (sempre ostinatamente ripetuto, sia pure in diverse modalità) compiuto dall'uomo, totalmente corrotto dal peccato e consegnato alla morte, di autogiustificarsi da se medesimo con le opere della religione, al cospetto di Dio. L'anno di pubblicazione del secondo *Römerbrief* è il 1922. Guardini tarderà qualche anno a prendere posizione relativamente alla tesi di Barth: ma su questo torneremo. Pressappoco in quel giro di tempo Guardini ha modo di confrontarsi con Kierkegaard e di trarne spunto per una prima tematizzazione del rapporto fra cristianesimo e cultura. Non staremo a esaminare punto per punto lo scritto in cui Guardini affronta il problema sopraindicato e neppure ci soffermeremo sul saggio che egli dedica a Kierkegaard in quella fase della sua riflessione filosofica. Di questo saggio intitolato *Il punto di partenza dell'itinerario speculativo di Sören Kierkegaard*, composto nel 1927, riferiremo solo le parole conclusive, perché sono quelle che offrono la chiave per entrare direttamente nella problematica del rapporto fra cristianesimo e cultura, in cui è implicata la riflessione sul rapporto e sulla distinzione fra religione e fede. Dice Guardini, concludendo il suo magistrale saggio sul filosofo danese:

«Il concetto di paradosso compare subito dovunque, essendo stati infranti i nessi immediati, le sfere divise vengono a trovarsi separatamente l'una accanto all'altra, e sorge l'enigma del come l'uno si rapporti all'altro. Kierkegaard ha distrutto la continuità, costituendo in tal modo la paradossalità. Il mondo delle realtà culturali ha perduto la propria autonoma sicurezza, è divenuto ovunque problematico, inquietante, è stato scacciato dalle sue costruzioni, osservazioni, speculazioni e godimenti sicuri, e proiettato in una esistenza vigile, pronta, costantemente sottoposta a nuove scosse, costantemente tesa a superare nuove inconcepibilità. Qui però, sono ovunque presenti i richiami e gli appelli alla sfera religiosa, di cui non ci è più possibile parlare in questa sede. La paradossalità vera e propria si manifesta nel rapporto di Dio, il totalmente altro, al finito, al conosciuto; là dove egli, rivelandosi, sta nella storia come il Dio-uomo. Nella questione circa il modo in cui l'elemento cristiano si ponga rispetto al «naturale», tutte le presupposizioni esposte si raccolgono nella loro conseguenza pro-

pria: Cristo, rivelazione, grazia, rinascita, fede, miracolo, vita cristiana: tutto ciò viene costruito a partire da qui. È il cristianesimo del concetto-limite, il cristianesimo della impossibilità. Tutto il pensiero di Kierkegaard è il pensiero della impossibilità, nato dalla lotta per il proprio io. In ciò esso ha il suo senso, ma in ciò è anche il suo limite».⁶⁷

Per ben due volte, nel corso del saggio di cui abbiamo riportato le battute conclusive, appare in nota il rinvio a uno scritto di carattere più teoretico, nel quale Guardini svolge dei *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura* (1926), sollecitati dall'incontro e dal dialogo col pensiero kierkegaardiano. L'affermazione dell'assoluta alterità e differenza qualitativa fra Dio (il Dio del cristianesimo) e l'uomo, inserito nel mondo della natura e della cultura, apre appunto il problema della «paradossale» e impossibile, se considerata a partire dal basso, inserzione del Cristo nel centro della storia, della cultura (alla quale si collega simbioticamente la natura)⁶⁸ dell'uomo situato nel mondo. Ora, svolgendo le sue riflessioni intorno al tema del «paradosso cristiano», Guardini mette subito in luce quale significato egli attribuisce al termine «cristianesimo». La parola «cristianesimo» non significa qualcosa di generale avente una origine storico-religiosa, psicologico-religiosa o filosofico-religiosa: ossia, il cristianesimo non è da intendere come la risultante di un processo di generalizzazione induttiva che lo astragga dal tessuto relativizzante della storia delle religioni, della psicologia della religione o dal contesto della riflessione filosofica sul fenomeno religioso. Vi è nel termine «cristianesimo», come lo intende Guardini, uno spessore di concretezza molto denso, in quanto esso significa l'evento e il contenuto della rivelazione quale è avvenuto nella personalità storica del Dio-uomo Gesù Cristo, inserito nelle strutture della storia per opera

⁶⁷ UC, p. 501. Si è tenuta presente anche la traduzione italiana nel volume ROMANO GUARDINI, *Pensatori religiosi*, Brescia 1977, pp. 71-72.

⁶⁸ Dice Guardini al riguardo che *pura natura* come *pura cultura* sono concetti-limite. «“Natura” rappresenta sempre una riduzione del mondo delle cose esistenti in sé all'ordine umano della misura e dello scopo. È sempre subito mondo umano. Che un uomo per primo incontri la natura ancora vergine costituisce parimenti un caso limite [...]. Anche la cultura pura significa un valore-limite. Perfino la struttura più radicalmente formata presuppone l'essere umano dato in natura e cose date in natura» (UC, pp. 145-146; cf. tr. it. nel volume intitolato *Natura-cultura cristianesimo*, Brescia 1983, pp. 118-119).

dello Spirito santo personalmente entrato nel mondo nell'evento della pentecoste.⁶⁹

Si tratta quindi del cristianesimo nella sua insuperabilità e assolutezza. Così considerato, il cristianesimo apre il problema del suo rapporto con la cultura (intesa come impregnante di sé la natura, secondo la precisazione iniziale). Ma questo problema ne implica subito un altro, la cui soluzione si impone preliminarmente: si allude con ciò alla distinzione e al rapporto fra cultura e religione. Kierkegaard sembra assimilare il significato del termine «religione» a quello di cristianesimo. Ma poteva Guardini sottoscrivere una tale assimilazione soprattutto dopo la critica barthiana alla religione? Per questo importante precedente il problema diventa per forza più complesso. Inoltre, la storia delle religioni dà atto di possibilità del tutto opposte: nel mondo buddhista, considerato in rapporto con quello vedico, l'istanza religiosa sembra inglobare in sé, quasi divorandola, la sfera della cultura, alla quale non rimane quasi alcun margine di autonomia. Si crea così una ricca e molteplice «cultura religiosa», della quale dà atto «lo straordinario talento religioso-metafisico dei popoli indiani». ⁷⁰ Guardini caratterizza, con rapida e felice sintesi, le linee portanti del buddhismo e conclude dicendo:

«Il buddhismo risponde al problema del rapporto di religione e cultura in modo da cancellare, a partire dalla religiosità, ogni cultura, anche quella religiosa. Natura come cultura sono inessenziali e senza valore. Dal punto di vista del valore finale religioso, significa nel senso più rigoroso una sciagura, un'assurdità che ci sia in generale qualcosa: gli dèi, anzi lo stesso Brahma compreso». ⁷¹

Accade diversamente nell'atteggiamento del mondo nordico, per quanto concerne la dimensione religiosa in rapporto alla dimensione della cultura-natura. Nell'esistenza dell'antico abitante del nord l'elemento religioso non sembra avere molto valore né grande spessore: ciò che prevale è la vita immediata, naturale, con le azioni audaci e gloriose, con

⁶⁹ UC, p. 143 (tr. it., *Natura-cultura cristianesimo*, cit., p. 119).

⁷⁰ Cit., pp. 121-122 (della traduzione italiana).

⁷¹ Cit., p. 123.

il possesso e il godimento dei beni terrestri, con la partecipazione e il consenso alla creatività della natura.

Dalla caratterizzazione di questi due tipi di rapporto fra religione e cultura, emergono due atteggiamenti opposti, quello ascetico dell'Oriente, quello di adesione alla terrestrità, proprio del mondo nordico primitivo. Ma si badi bene: questi due atteggiamenti non sono tali da determinare una loro contrastante qualificazione, per cui si possa affermare che quello religioso della tradizione vedica-buddhista è assolutamente sovra-mondano, mentre l'altro è totalmente risolvibile in una intramondanità, in una immanenza naturale del tutto assorbita nella terrestrità. Per questo Guardini giunge a dire:

«Così quell'intera tensione tra il fattore religioso e quello culturale resta pur sempre all'interno della stessa unità globale, il "mondo". [...] Ed ambedue possono ribaltarsi l'uno nell'altro. Con questo, le risposte a quel problema, quanto alla loro qualità fondamentale sono uguali, cioè: il fattore religioso e quello culturale sono forze che stanno in parte nello stesso senso, in parte in senso opposto, entro la medesima totalità. Le diverse prese di posizione significano variazioni della medesima posizione fondamentale. Questa posizione fondamentale è quella concreta unità della vita naturale che si sostiene nella tensione delle forze poste in opposizione polare (*gegensätzlich*) e che costituisce il mondo dell'uomo. Che il momento culturale venga inserito entro il religioso, il religioso nel culturale, oppure ciò non accada; che la cultura religiosa o la religione culturale venga prodotta oppure no: in tutti questi casi si rivelano soltanto diversi equilibri di tensione all'interno di quella medesima unità».⁷²

Nella elaborazione del suo argomento Guardini punta la sua attenzione sul problematico rapporto che viene a emergere con l'evento della rivelazione definitiva, la quale coincide con la persona di Cristo. Tale rivelazione, nel suo contenuto e nel suo essere proprio, appare inassimilabile dalla cultura e problematica rispetto alla dimensione umana della religione, che con la cultura si connette, sia pure in forme polarmente opposte. È una situazione strana quella che si determina e che palesa tutta la sua stranezza e

⁷² *Christentum und Kultur*, in *Unterscheidung des Christlichen*, cit., pp. 151-152 (cf. tr. it., *Natura-cultura cristianesimo*, cit., pp. 125-126, con qualche lieve variante rispetto al testo della traduzione).

fondamentale incomprendibilità quando si pone il problema della cosiddetta «cultura cristiana». In quasi duemila anni di cristianesimo non è ancora emerso un significato univoco circa l'essenza della cultura cristiana; conseguentemente il problema se vi sia una cultura cristiana rimane sostanzialmente irrisolto. Si apre allora il quesito se sia possibile una qualche assimilazione del cristianesimo entro un tessuto culturale. Nell'epoca moderna questo problema si è fatto ancora più acuto, giacché il «momento» culturale si è reso sempre più autonomo e quindi si è accresciuto il dubbio circa la intrinseca possibilità di una connessione quale viene indicata dalle locuzioni del tipo «cultura cristiana» o «cultura cattolica». Osserva Guardini che nel problema del rapporto fra cristianesimo e cultura sembra essere implicato un indefinito e incomprendibile «qualcosa» che rende impossibile una vera e propria «soluzione» definitiva, nel senso abituale del termine «soluzione».

«Un determinato stato di sospensione, un'insicurezza, un'interiore situazione di impaccio comunque costituito appare essergli essenziale».⁷³

Ciò che Guardini sottolinea in modo deciso è che vi è una differenza essenziale fra il rapporto «cristianesimo-cultura» e l'altro, precedentemente considerato, di «religione e cultura»: il primo non si risolve affatto nel secondo, in quanto a fondamento del cristianesimo sta l'irripetibile persona storica di Gesù Cristo, che si pone, pur nella sua storica concretezza, come il principio universale-normativo per l'esistenza dell'uomo nel mondo. Proprio la singolare individualità storica di Gesù è la categoria fondamentale del cristianesimo, la cui essenza è perciò irriducibile a concetti generali di natura etica, sociale e persino religiosa. Una nuova realtà entra quindi nel mondo, ma senza diventare mai «del mondo», per quanti tentativi si facciano di operare questa riduzione e assimilazione intramondana, sia da destra, sia da sinistra.

Quello che è da sottolineare accuratamente come partico-

⁷³ Cit., p. 127.

larmente rilevante ai fini del nostro tema è presente in questo importante brano di Guardini:

«Una nuova realtà entra quindi nel mondo. Essa non dipende dal mondo. È diversa nella sua essenza e opera per energia propria. Il rapporto a questa realtà è qualcosa d'altro da ogni possibile rapporto religioso che muova dal piano naturale. La fede cristiana è qualitativamente diversa da ogni atto che solo dal mondo vada verso Dio. La fede cristiana significa una mozione spirituale mediante la quale l'uomo si avvicina a Cristo. Con ciò egli raggiunge quel punto di osservazione nel quale sta la figura di colui che rivela, il Cristo. Credere significa perciò stare in rapporto col mondo al modo in cui Cristo vi stava. Significa avere un posto "in esso", ma non "da esso": essere congiunto con una realtà che è sovrana nei confronti del mondo; essere entrato in congiunzione con una pienezza qualitativa dell'essere, della valutazione e dell'operare, la quale non può essere derivata dal mondo, ma è per esso normativa e fondamento di salvezza». ^{73bis}

Come non vedere in questo passo importante (e in tutto ciò che ne consegue) un richiamo alla tematica centrale di *L'essenza della Weltanschauung cattolica*? Il mondo che, nella fede, è guardato mediante una gratuita assimilazione con lo sguardo di Cristo è il mondo della natura, della cultura, in tutte le sue molteplici e multiformi figure e determinazioni, ed è anche — questo è davvero il punto centralissimo che ci interessa — il mondo delle religioni. Non stiamo facendo supposizioni o tendenziose forzature del testo; Guardini lo dice chiaramente:

«Così, di contro al mondo, si fa valere un nuovo punto di vista: realmente "fuori" di esso, cioè qualitativamente diverso e indipendente. E realmente "entro" esso: cioè oltrepassante verso l'interno la sua intera consistenza. Il credente ha un luogo per essenza diverso, un'altra posizione verso il mondo, *rispetto a tutti i rapporti religiosi, per quanto tra loro divergenti, che sono però intramondani*. E da questa posizione [quella del credente in Cristo] il mondo è relativizzato in una nuova maniera». ⁷⁴

^{73bis} Cit., pp. 128-129.

⁷⁴ *Natura-cultura cristianesimo*, p. 129. Il saggio di Guardini prosegue ancora per molte pagine illustrando lo speciale rapporto che si instaura fra cristianesimo e cultura. Gli sviluppi ulteriori, per quanto interessanti in sé, appaiono scarsamente rilevanti ai fini del nostro tema.

Dunque, la cosmovisione cattolica, in virtù della fede e della incorporazione a Cristo, relativizza tutte le determinazioni e le sfere intramondane: in particolare la complessa sfera delle religioni, che muovono pur sempre dal mondo, in quanto consistono, al massimo, in una trascendenza relativa, qual è quella del buddhismo e del neo-platonismo: una trascendenza, cioè, che può ad ogni momento rovesciarsi nell'immanenza.

Per trovare e cogliere la esplicita trattazione di questo tema, relativo alla distinzione fra religione e fede, si deve prendere in considerazione il denso saggio *Esperienza religiosa e fede* (1934), nel quale la suddetta distinzione è posta in evidenza con il riferimento essenziale a un terzo elemento, che è poi il principale dei tre: si tratta della rivelazione, della quale non è possibile non parlare quando si tocca il tema della fede nella sua peculiare essenza.

Il saggio sopracitato ha un carattere interdisciplinare: infatti in esso Guardini unisce, con rara perizia, la considerazione storico-fenomenologica di alcuni tipi fondamentali di religione, e la riflessione filosofico-teologica sulle caratteristiche peculiari della fede cristiana, per le quali essa si distingue nettamente dalla religione. Cercheremo di seguire il nostro autore nel suo itinerario, fissandone le tappe più importanti in rapporto al tema che ci interessa.

La prima domanda che Guardini si pone all'inizio del saggio è questa: che cosa è il religioso, in che cosa consiste la peculiare natura della religione come tensione e partecipazione all'essenza ineffabile del sacro? Prima di procedere nel suo discorso egli fa una precisazione nella quale è già presente, sia pure implicitamente, la distinzione enunciata nel titolo del saggio:

«Ponendo questa domanda non pensiamo ancora al cristianesimo e alla Chiesa, ma a quelle rappresentazioni e a quei simboli, a quei modi di comportamento e a quelle istituzioni peculiari che troviamo dappertutto nel corso della storia e che, a differenza della vita economica, del diritto, dell'arte e via dicendo, chiamiamo "religione"». ⁷⁵

⁷⁵ Il saggio in esame è stato tradotto e pubblicato nel volume *Fede-religione-esperienza*, Brescia 1984. Citeremo dalla traduzione, ma avendo presente anche l'originale. La presente citazione si trova a p. 57.

In questi termini la religione è vista come una grandezza culturale, assumendo il termine «cultura» nel senso più lato, quale abbiamo visto emergere dal saggio precedentemente esaminato sul rapporto fra cristianesimo e cultura.

La vita religiosa — prosegue Guardini — sembra scaturire da due fonti, la prima delle quali consiste in uno speciale modo di essere toccati dall'esistenza. Cerchiamo di spiegare il significato di queste parole seguendo la concettualizzazione che Guardini ne dà. Assumendo il termine esistenza nel suo significato più ampio e generico (quindi, al di fuori del senso che assume nel pensiero di Heidegger), vediamo che esso include cose, esseri viventi, uomini, accadimenti, ordinamenti. Tutte queste determinazioni dell'esistenza hanno le loro peculiari proprietà di essere e di comportamento, le loro leggi, che sono scoperte e formulate ad opera della scienza. Il complesso di queste varie realtà ed entità costituisce un contesto ampio, ma pur sempre circoscritto: *il mondo*, con i suoi distinti ordini e la immensa pluralità delle sue determinazioni e articolazioni. L'uomo comprende questo mondo come una formazione di essenze e di significati reciprocamente connessi in un tutto che egli cerca di penetrare intellettualmente. Può anche avvertire questa totalità come un fattore di resistenza, che si sforza di dominare e di vincere in qualche modo. In ogni caso egli riconosce, come date alla sua esperienza comune, alla sua cognizione scientifica e al suo agire, delle istanze, il cui adempimento o non-adempimento determina il senso della sua esistenza dal punto di vista morale e culturale.

Entro questo complesso genere di incontro con il mondo, l'uomo scopre anche un'ulteriore qualità, un valore, un'esistenza, un'esigenza di altro genere. Questa diversa dimensione di ulteriorità qualitativa, assiologica, alla quale appartiene la diversa essenza ed esigenza di cui si è poc'anzi detto, si presenta di norma come qualcosa di intrinseco, di collegato con le determinazioni del mondo esteriore o interiore. Si può parlare di una speciale qualificazione che si lascia cogliere come presente in singoli fenomeni del mondo: ad esempio

«l'ampiezza dello spazio, la grandezza e il numero dei corpi celesti, i ritmi del tempo, della luce, dell'attuarsi della vita; la solitudine delle steppe e l'oscurità dei boschi; fenomeni dell'esistenza umana, quali

nascita e morte, rapporto fra i sessi, sonno e risveglio; pericolo, morte, ordine e disordine dello stato, della *res publica*; determinate creazioni come edifici, opere figurative, canti, simboli; particolari personalità umane e loro rapporti; disposizioni del destino...».⁷⁶

Questa qualità può emergere in tutte le determinazioni dell'esistenza, senza essere identica con quella entità o realtà che ne è campo o luogo di manifestazione: si tratta di una qualità inerente, ma non costitutiva dell'essenza della cosa o dell'evento. Tale qualità è cosiffatta che conferisce alle determinate realtà nelle quali si fa presente (pur nel suo carattere di misteriosità), una speciale potenza, sublimità, stranezza, terribilità, ma anche una altrettanto speciale vicinanza e profondità, qualcosa che tocca nell'intimo, che attrae, che stimola, che appaga.

Si è detto che questa speciale qualità non si identifica con la realtà e i fenomeni in cui si rende manifesta. Anzi, per essa si crea una insolita tensione fra il soggetto che fa esperienza e le cose sperimentate entro quello speciale alone qualitativo: una tensione per la quale il soggetto esperiente percepisce tali cose — che per altro verso possono apparirgli come familiari — come inautentiche e in certo senso insolite, confuse da un alone di «stranezza», di mistero. La qualità di cui si parla ha in fondo la capacità di distogliere il soggetto dalle cose in quanto tali, proprio perché non deriva dalla connessione immediatamente data dei diversi aspetti della realtà (aspetto fisico, biologico, psicologico, spirituale), ma proviene da altrove e invita l'uomo a volgersi all'ignoto donde essa proviene.

«Questa è la qualità religiosa. La si è descritta come il misterioso, il meraviglioso, il numinoso, il sacro; l'eterogeneo, il non-terreno, il sovra-mondano, l'ignoto. Le connotazioni negative nella serie enumerata contengono manifestamente negazioni di tipo particolare. Non dicono puramente e semplicemente "no" in rapporto a ciò che viene designato come "mondo" e di cui si parla di caso in caso [...]. Al tempo stesso però significano un qualche cosa che, caratterizzato in modo preciso, si trova nella coscienza ed è "ignoto" solo perché non può essere espresso con gli altri contenuti di esperienza».⁷⁷

⁷⁶ Cit., p. 59.

⁷⁷ Cit., p. 60.

In correlazione con lo speciale contenuto dell'esperienza del sacro (o del «numinoso», se si vuole adottare la terminologia introdotta da Rudolf Otto), si è variamente denominato il peculiare organo di questa speciale esperienza: sentimento religioso, animo, anima, cuore, coscienza. Tali denominazioni hanno in sé qualcosa di oscillante; ciò che esse significano è diverso dagli organi e dagli atti specifici della vita spirituale, quali sono l'intelletto, l'intuizione, la visione, la volontà, ecc. Nel caso dell'esperienza religiosa l'organo e l'atto di apprensione è più generale, è difficilmente definibile e isolabile in una sua specificità precisa. Si tratta, a ben pensare, di una vibrazione, di una tensione, di una emozione che coinvolge tutta quanta la vita, assai più che di un atto specifico. Si potrebbe dire che l'atto della coscienza e dell'esperienza religiosa nasce dal centro della personalità, dal luogo in cui le singole potenze non sono ancora specificamente differenziate. Guardini fa un'altra osservazione degna di rilievo: egli nota che l'organo dell'esperienza religiosa, nella sua connessione e complessità di potenze, non si limita alla dimostrazione dello spirituale, ma coinvolge anche le dimensioni emozionali e corporee. Si giunge pertanto a questo risultato: che la complessa potenza da cui deriva l'atto dell'esperienza religiosa deve essere posta nell'intero dell'uomo: più in particolare, tale potenza deve essere individuata in una speciale rispondenza di tutto l'uomo a quella qualità numinosa, la quale, dal canto suo, può presentarsi in ogni singolo momento, nella totalità del mondo e dell'esistenza umana.

Proseguendo nella descrizione fenomenologica dell'esperienza religiosa, Guardini raggiunge una ulteriore, interessante esplicazione. Egli afferma che la relazione costituita dai due termini qualificati rispettivamente come «centro dell'esperienza religiosa» e «qualità religiosa dell'esistenza» (si tratta — è evidente — dell'aspetto soggettivo e dell'aspetto oggettivo dell'esperienza religiosa) ha un suo «nucleo categoriale», al pari delle altre relazioni fondamentali che si attuano nel conoscere, il cui oggetto è il vero, nel volere morale, il cui oggetto è il buono, e nel sentire qualitativo, il cui oggetto è il bello. Anche nella relazione religiosa è presente al polo oggettivo un valore specifico e fondamentale che costituisce una significazione valida per l'esistenza. Tale valore è stato espresso con il concetto generale del «sacro». Dal fatto che si

riconosca il suo diritto, dalla presa di posizione che si assume di fronte a questo valore, dipende il senso dell'esistenza, *analogamente* a ciò che avviene in rapporto ai valori del vero, del bello e del buono. È il caso di sottolineare l'avverbio *analogamente*, giacché nel caso dell'esperienza religiosa vi è un coefficiente di diversità che bisogna evidenziare, in quanto costituisce la inconfondibile e imparagonabile qualificazione del polo oggettivo verso il quale si dirige il significato peculiarmente religioso. Tale specificità e diversità consiste nel fatto che alla realtà del sacro è attribuita normalmente una potenza soterica, ossia la capacità di dare la salvezza: più letteralmente ancora, la potenza di *risanare*, nel senso più concreto e comprensivo del termine: risanare dalla malattia, salvare dalla morte. Malattia e morte, in rapporto al sacro, sono semplicemente *perdizione*.

Quanto alla seconda fonte del complesso fenomeno del religioso, in ogni sua intrinseca componente, occorre dire che all'esperienza specificamente religiosa occorre che si aggiunga quello che Guardini definisce «lo sforzo dell'esistenza», cioè i vari campi di quella operosità mediante la quale ogni uomo, degno di questo nome, cerca di adempiere l'arduo compito dell'esistenza:

«Con questo termine designiamo tutte quelle fatiche del pensare e del rappresentare, dell'esperienza del valore e della decisione della volontà, del lavoro che ordina e crea, le quali si dirigono verso il reperimento e l'attuazione del senso dell'esistenza. L'esperienza religiosa deve, per così dire, incorporarsi nelle varie determinazioni della cultura, in tutta l'ampiezza antropologica del termine, se non vuole rimanere muta, informe e infeconda».⁷⁸

Notiamo che queste insistenti riflessioni di Guardini sull'ineliminabile nesso di *religione* e *cultura* suscitano in parallelo il ricordo della tematica affine che Paul Tillich era venuto svolgendo, fino dagli anni immediati del primo dopoguerra, dietro il filo conduttore di quella formula della *teonomia* che egli aveva così espresso: «la religione è la sostanza della cultura, la cultura è la forma della religione». Non si può escludere che Guardini conoscesse la produzione di Tillich e, per altri aspetti (ad es. il concetto di polarità

⁷⁸ Cit., p. 63.

ontologica), che Tillich abbia tratto spunto dal pensiero di Guardini, anche se non lo cita.⁷⁹ Comunque è un fatto che il nostro autore su questo punto preciso ritorna a insistere poco appresso, ribadendo la necessità che l'esperienza religiosa si concretizzi nelle forme e nelle strutture proprie della attività culturale. Ecco, per maggiore chiarezza, le sue parole:

«...senza ciò che chiamano "cultura", quindi sforzo intellettuale, assiologico, di carattere simbolico, pratico, creativo, l'esperienza religiosa rimane serrata (*verschlossen*), muta, infeconda. Anzi, può divenire pericolosa, angustiare, assumere il carattere dello scongiuro, distruggere».⁸⁰

L'ultima frase assume un particolare interesse, perché allude, sia pure rapidamente, a una possibile ambivalenza di positivo-negativo che può inerire all'essenza stessa dell'esperienza e della realtà religiosa. Per ora non è il caso di soffermarci su questo aspetto, ma giova tuttavia averlo notato: più avanti se ne vedrà la rilevante importanza.

A proposito della «seconda fonte» quindi, Guardini, in questa parte del paragrafo, investe il problema del rapporto fra religione e cultura, intendendo per cultura l'attività molteplice mediante la quale l'uomo cerca di realizzare il senso della sua esistenza nei vari campi di significato in cui tale esistenza si articola e si dispiega entro l'orizzonte della dimensione intramondana. Il succo del discorso — ripetiamolo — è questo: un'autentica vita religiosa non può non nutrirsi dell'attività e dei risultati della produttività culturale umana, se vuole essere veramente feconda, apportatrice di salvezza e di pienezza, nell'essere come nel valore. Le due potenzialità e dimensioni della religione e della cultura debbono, in definitiva, convergere nell'unità della vita uma-

⁷⁹ Diciamo, anzi, che questa è una nostra precisa impressione, che ci proponiamo di verificare a suo tempo sulla base di alcuni spunti che ci sono stati offerti. Per quanto riguarda la tematica svolta da Tillich in rapporto alla distinzione e al nesso di *religione e cultura* e quindi al significato e alla possibilità di una *teonomia della cultura*, rimandiamo ai *Gesammelte Werke* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart), specialmente ai volumi I e IX, e ci permettiamo di segnalare la nostra opera *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Bologna 1977, specialmente al capitolo secondo, che si intitola appunto: «Sul rapporto fra religione e cultura: la teonomia».

⁸⁰ Cf. *Fede-religione-esperienza*, cit., p. 67.

na, raggiungendo in certo senso un rapporto di reciproca intrinsecazione.

Per illustrare ciò che Guardini intende dire basterà citare un suo esempio e riferire le esplicazioni che egli svolge al riguardo. L'esempio si riferisce all'esperienza di quel momento religioso che giace nell'oscurità dell'origine e che suscita il senso del principio misterioso dal quale tutto proviene e al quale si rivolge anche l'interrogazione propriamente concettuale. La mera esperienza religiosa, presa in se stessa, a prescindere da ogni altro elemento, si risolverebbe in una muta adorazione e in una sorta di silenzioso appagamento. D'altro canto, la sola interrogazione concettuale circa l'origine del mondo si conclude in una risposta scientifica o filosofica che lascia sempre uno spazio vuoto, giacché l'intera serie delle cause e degli effetti non basta a soddisfare l'esigenza della totalità; e ciò accade perché la domanda circa il *donde*, circa l'origine, ha fin dall'inizio diversi strati. Dopo che è stato detto tutto ciò che si può dire dal punto di vista di una immediata comprensione del mondo, la domanda rimane ancora aperta, perché in essa e per essa affiora lo strato religioso, con la sua peculiare esigenza, che resta soddisfatta solo se l'esperienza religiosa si collega con l'interrogazione concettuale. L'esperienza religiosa, così strutturata in elementi di natura concettuale, si esprime poi nelle dottrine sacre dell'origine del mondo e dell'esistenza individuale, nelle consacrazioni culturali del mattino e della nascita, nei simboli del rinnovamento, e via dicendo. In base a quanto è stato detto può risultare più comprensibile quel tipo di collegamento e di convergenza fra momento religioso e momento culturale, di cui Guardini sostiene la necessità ai fini di una concreta e piena vita religiosa.

* * *

È giunto il momento di entrare più direttamente nel tema del religioso, seguendo il tracciato del discorso di Guardini, il quale si propone di delineare sinteticamente i modi di concrezione e le fasi di sviluppo dell'esperienza religiosa in connessione con i vari aspetti dell'attività esistenziale umana.

Lo schema che Guardini delinea ha il vantaggio di introdurre una misura di ordine entro la congerie dei vari e molteplici risultati ai quali è pervenuta la scienza delle religioni (da notare che nel 1934 era già uscita l'edizione tedesca della fondamentale opera di Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*).

All'inizio — un inizio che è presente tuttora presso i popoli primitivi, sia pure in rapida estinzione — vi è una situazione religiosa che è interpretata mediante due teorie assai diverse fra loro, la teoria *manistica* e la teoria *animistica*.

La teoria manistica sostiene che l'elemento primo è costituito dalla coscienza intensiva di una dominante forza religiosa, da una energia numinosa (quasi come un potentissimo e invisibile fluido) che si riversa su ogni cosa. Secondo il manismo, non vi è alcuna rappresentazione di dèi o di esseri superiori, ma solo la forte impressione di una misteriosa potenza che agisce dovunque e scaturisce da ogni cosa. Si tratta di un elemento che è privo di ogni configurazione modale: si inserisce in ogni determinazione della realtà e viene variamente espresso, con denominazioni vaghe e oscillanti, come *mana*, *orenda*, *manitù*, ecc. La potenza numinosa è considerata come costantemente in azione e in auto-trasformazione. Essa riceve le sue caratterizzazioni dai contenuti del mondo e dell'esistenza nei quali immane. Il seme che cresce, il fulmine, questa o quella costellazione, il re, la donna, la malattia: tutte queste realtà sono potenti in quanto in esse è condensato il *mana*. Per l'uomo primitivo, afferrare una cosa nella sua potenzialità religiosa e comprendere la medesima cosa nella sua nuda datità empirica non sono processi separati, ma congiunti e contemporanei. Anzi per essere più esatti nei termini del discorso, si deve dire che la nostra separazione del numinoso dall'empiricamente dato non esiste per l'uomo primitivo, il quale coglie il mondo e tutte le sue determinazioni come circonfusi e permeati dalla potenza sacra. Questa potenza è presente e dominante anche nella vita e nei diversi processi vitali di ogni individuo. Quando un primitivo è convinto che la potenza numinosa lo abbia abbandonato, perde effettivamente la sua energia, soprattutto quella che gli consentiva di effettuare l'attività della guerra o quella venatoria. Non essendo più idoneo alla

caccia e al combattimento, si ammala realmente e muore.

Passiamo ora all'altra teoria, la quale pone all'inizio dell'esperienza religiosa l'anima. Guardini la spiega riconducendola a certe specifiche e particolari determinazioni del vissuto umano, delle quali danno notizia e adeguata informazione la storia e la scienza delle religioni.

L'uomo comprende la propria concreta esistenza a partire dalla sensibilità e dal complesso delle percezioni ordinarie della quotidianità. Ma in ben diverso modo egli può incontrare la propria esistenza nel sogno o in circostanze di animazione particolarmente eccitata (ad es. nello stato della ebbrezza); la può incontrare come inserita in una costituzione strutturale estranea o come situata in un luogo del tutto diverso da quello abituale. In sogno egli può incontrare anche uomini che abitano lontano o che sono morti già da parecchio tempo. Questa insolita e diversa dimensione dell'essere, che gli appare nel sogno, viene da lui spiegata con la rappresentazione dell'anima. Si badi bene che con il termine di «anima» non si intende l'essenza dello «spirito», come verrà concepita più tardi per significare la realtà immateriale distinta dalla realtà corporea; si intende, al contrario, tutto l'uomo nella sua concreta totalità, ma esistente in un altro stato, in una condizione del tutto diversa. Si tratta di una profonda modificazione dell'essere concreto di quel dato uomo, di una sorta di doppione somigliante, di sosia: una modificazione che lo fa esistere in una realtà e in una forma diversa dalla sua forma propria e abituale, che a volte può essere perfino la forma di un animale, di un albero, di una cosa. Tutto ciò dimostra, secondo Guardini, che l'applicazione del principio di non contraddizione all'esistenza umana non è un dato molto antico e che la mentalità primitiva poggiava sulla coscienza della datità delle cose l'una dentro l'altra. Una siffatta rappresentazione della realtà doveva collegarsi con il sentimento di una generale connessione numinosa della totalità, per la quale i contorni che delimitano le cose appaiono soltanto come relativi, quasi provvisori, così che ogni accadimento risulta essere l'emanazione di una potenza continua, stabile, inesauribile.

L'anima è l'elemento potente, misterioso, numinoso, onnipresente; è nelle cose, negli eventi, negli esseri viventi;

scuote e commuove numinosamente nelle apparizioni e incute un sacro terrore. Assai vari sono i modi in cui l'uomo primitivo cerca di riconciliare a sé questa misteriosa e terribile potenza, sforzandosi di attirarla in suo dominio. Particolarmente intensa diviene questa rappresentazione a partire dall'esperienza della morte. I morti sono divenuti delle anime: non nel senso spiritualistico e dualistico (cioè di togliimento e negazione della corporeità) come possiamo intenderlo noi, bensì piuttosto come un'altra forma di esistenza invisibile — di diverso genere, dotato di potenza numinosa — di tutto l'uomo nella sua concreta complessità. Le anime dei defunti hanno un'immensa potenza, a tal punto che un membro della famiglia nemica può minacciare di uccidersi per avere a disposizione del suo odio l'intera terribile potenza che inerisce alla condizione del defunto, in quanto tale.

Concludendo la esposizione delle due teorie, Guardini osserva che in esse si presenta una sorta di polarità, giacché da un lato il numinoso è una potenza amorfa, una specie di fluido che scorre e si condensa parzialmente ovunque, mentre dall'altro lato vi sono delle «anime», ossia delle configurazioni formate, delle essenze autocentrate secondo una loro precisa peculiarità, le quali conducono un'esistenza caratterizzata, sono dotate di iniziativa, di volontà, di determinati sentimenti di amicizia o di ostilità, e hanno comunque in sé immanente una grande potenza numinosa. Secondo Guardini è probabile che le due teorie si richiamino ad una opposizione strutturale che non può essere ulteriormente risolta, perché si tratta di una polarità che fa parte della costituzione originaria dell'esperienza religiosa.

Sulla base originaria del numinoso quale è stato brevemente caratterizzato, la coscienza religiosa, in una ulteriore fase evolutiva, si esprime nella creazione di immagini del divino e si comprende mediante la riflessione, svincolandosi in tal modo dalla pressione della nuda immediatezza. Sorgono le rappresentazioni di esseri superumani o extraumani, il senso della determinazione della potenza numinosa in rapporto a valori particolari. Sorgono i miti, i culti, con i loro sacri racconti fondatori; sorge un mondo di dèi, nel significato proprio e ristretto della parola. Perché ciò avvenga, perché si maturi tale fase, occorre che il dio sia sperimentato

come particolarmente autentico, potente, salvatore. Ma soprattutto è necessaria la «mediazione» originaria di un uomo dotato di straordinaria genialità creativa in senso religioso, capace di visione profonda ed elevata, capace di ricevere in sé tutta la potenza del numinoso e di esprimerla in modo incisivo e impressionante al suo popolo, alla sua tribù, al gruppo al quale appartiene: in altri termini, un veggente e un profeta. In un tale uomo straordinariamente dotato di capacità di configurare e di esprimere il sacro e il numinoso, Dio in certo senso è come generato e annunziato al popolo. L'annunzio del profeta, infatti, pone autoritativamente la divinità nella coscienza generale, di modo che essa esiste per tutti i membri della comunità.

Coeva a questo fenomeno di configurazione di grandi divinità in rapporto con la formazione di miti e lo stabilirsi di pratiche culturali, si opera, per così dire, una «distribuzione» del numinoso nelle sfere dell'esistenza che si vanno così distinguendo, mentre si riempiono di essenzialità numinosa. Distinguere, però, non vuol dire separare: ogni sfera, pur nella sua distinzione, riguarda sempre la totalità della vita dell'uomo. Ad esempio la sfera celeste concerne l'intera connessione della vita, eppure si distingue dalla sfera del sottostante, dell'oscuro, del fertile, della terra che nutre, elargisce e genera, ma che è al tempo stesso terribile perché inghiotte nel suo oscuro grembo. È così che le divinità uraniche si distinguono dalle divinità ctoniche, Zeus da Gea; entrambe però sono autentiche essenze divine, piene di significato per la totalità dell'esistenza.

Se nella fase originaria dell'uomo primitivo l'esistenza è ordinata, in certo senso dominata dall'esperienza numinosa, nella successiva fase di sviluppo la potenza numinosa tende a essere separata dai distinti campi dell'esistenza. Il mondo, nella sua pluriformità di enti e molteplicità di dimensioni, si inserisce, per così dire, nell'ambito del numinoso: proprio in conseguenza di questo fatto, l'esperienza religiosa viene elaborata culturalmente. Si compie un processo di penetrazione reciproca, per il quale i distinti atti spirituali penetrano anch'essi nello spazio della vita religiosa. Ma in tal modo l'elemento numinoso — o, come dice Guardini, più semplicemente, *il nume* — viene sottoposto alla prova del significato. Si mette così in moto la questione etica, quella razionale,

quella storica: in una parola, la questione critica.

Si può dire che con ciò comincia il processo di disintegrazione di quelle forme e configurazioni del numinoso di cui si è detto poc'anzi. Alla lunga tali forme non riescono a tenere testa alla messa in questione critica. L'esigenza del pensiero etico, ad esempio, non tollera alcuna pluralità di dèi: essa preme in direzione di un complesso di norme assolute, le quali dal canto loro presuppongono un ordine unitario del mondo religioso. Altrettanto può dirsi della questione filosofica, la quale si dirige necessariamente verso una ultimità assoluta, sia essa dell'essere, dell'ordine o della norma. Anche il pensiero sociale mira a una monarchia del divino, per potervi trovare la fondamentale garanzia per l'ordinamento sociale e per l'autorità politica. D'altro canto è nella natura stessa dell'esperienza religiosa il fatto che i *numi* emersi e affermati rimangono in vita solo per un certo tempo, nel quale sono accettati e riconosciuti. Esaurita la fase del loro vigore, essi declinano e si annullano, reimmergendosi nel flusso indifferenziato della numinosità di base. La storia fornisce molti esempi del rifluire di distinte forme di divinità a causa di nuove irruzioni di esperienza religiosa che tendono ad altre e diverse configurazioni del numinoso, mediante processi di trasformazione e diverse concrezioni della sua essenza.⁸¹ A questi processi di trasformazione e di sostituzione, occorre aggiungere l'efficacia di particolari esperienze di unificazione. Nei culti misterici viene sperimentata la totalità della vita come qualcosa di intensamente numinoso e, per

⁸¹ Si può aggiungere qui in nota una interessante osservazione che Guardini fa a questo punto. Egli dice che lo stato e la società istituzionale, in quanto hanno sempre una intrinseca tendenza alla conservazione, cercano di tenere ferme e di consolidare il più possibile le vigenti configurazioni del divino, ma urtano contro le tendenze innovatrici che si sprigionano dalla religiosità oltremodo intensa e prepotente, che è propria di certi movimenti spirituali di carattere popolare, i quali conferiscono animazione e vita a nuove configurazioni del divino. Così possono imporsi, poco a poco, le rappresentazioni di divinità superiori che raccolgono insieme la pluralità dei Numi; oppure si fanno strada delle configurazioni del divino che si pongono in direzione trasversale rispetto alle altre divinità, come ad es. la *moira* (il destino) dei greci, alla quale sono sottomessi anche gli dèi dell'Olimpo. Può accadere anche che il fluire e il mutare delle forme divine si esprima in altro modo, per cui i distinti numi entrano l'uno nell'altro, si sostituiscono uno all'altro e appaiono, in definitiva, come modificazioni di un unico essere fondamentale del sacro, come avviene nel tardo Dioniso o nello Zeus ellenistico (cf. *Unterscheidung des Christlichen*, cit., p. 318; tr. it, in *Fede-religione-esperienza*, cit., pp. 75-76).

questo, come base di una divinità totale; nello spiritualismo del periodo ellenistico l'ordine globale dell'essere, la razionalità che domina tutto il reale, l'onnivalenza assoluta dei più elevati valori, quali sono il vero, il buono e il bello: tutto ciò viene sperimentato come il fondamento di una divinità totale e — si può aggiungere — anche unica.⁸²

Fino ad ora Guardini ha parlato di sviluppo e trasformazione dell'oggetto religioso; a questo punto egli fa notare che vi è un corrispondente processo di mutazione e di trasformazione anche dalla parte dell'atto soggettivo. La mutazione si verifica proprio nel modo di recettività della sensibilità religiosa. L'atto religioso, nella sua intrinseca complessità, si fa più profondo e più ampio, cresce nel suo grado di intensità e nella varietà delle sue modulazioni, nella concentrazione e nella interna differenziazione. Alle variazioni che si verificano nella oggettività dell'esperienza religiosa si accompagnano corrispondenti mutazioni nella soggettività di tale esperienza negli atti e negli stati dell'io coinvolto in essa fino al livello più profondo e intimo di se stesso.⁸³

Dopo aver parlato delle trasformazioni che si determinano nei contenuti oggettivi e nell'atto soggettivo dell'esperienza religiosa, Guardini fa una precisazione che conduce a una significativa conclusione circa quanto è stato detto fino a questo momento. Tutte le distinte religioni, intese come correlazioni di formazioni *oggettive*, cioè di contenuti numinosi di vario genere da un lato, e di diverse modalità di atto o di comportamento religioso dall'altro lato, si situano in una linea che potrebbe dirsi progressiva. Ma con questo termine non si deve intendere una *evoluzione* nel vecchio significato della parola, secondo cui dovrebbe avvenire che, attraverso un graduale adattamento e una altrettanto graduale trasfor-

⁸² Cf. UC, pp. 318-319; tr. it., pp. 76-77.

⁸³ Abbiamo intenzionalmente indugiato nella esposizione di questa prima parte dello scritto di Guardini per dare atto al lettore di quanto ampia e approfondita sia la base di cognizione storica, scientifica e soprattutto fenomenologica che il nostro autore ha del fenomeno religioso. Ciò è importante, poiché le affermazioni che egli sta per fare circa la differenza qualitativa ed essenziale del cristianesimo rispetto alle religioni, a tutte le religioni di cui ha parlato, sia pure sinteticamente, risultano non arbitrarie in quanto fondate su un grado di competenza molto solido e di notevolissimo spessore, derivante da uno studio approfondito dei principali autori in materia, come appare già dalla nota che si trova all'inizio dello scritto (cf. UC, p. 307; tr. it., p. 57).

mazione, una forma di religione, nel suo aspetto soggettivo come in quello oggettivo, trapasserebbe semplicemente in un'altra configurazione religiosa. Nessuna forma concreta può trapassare in un'altra: essa semplicemente muore e in sua vece ne nasce una nuova. Non avviene mai che dal primitivo dinamismo numinoso «sorgano», nel senso proprio del termine, le grandi divinità di cui parla la mitologia e la storia delle religioni. Piuttosto si deve dire che la potenza fondamentale religiosamente creativa, l'esperienza del «totalmente altro» — la quale agisce dovunque — lascia cadere quelle forme nelle quali si è espressa concretamente e che, in un secondo tempo, si rivelano inadeguate alle esigenze della coscienza religiosa, mentre nuove forme affiorano e si fanno valere. Le singole e peculiari forme della serie, che si rivela in tal modo discontinua e in certo senso interrotta da cesure anche profonde, spesso si distinguono l'una dall'altra in modo netto e inconciliabile. Quello che bisogna rilevare a questo punto in via di conclusione, è che tutte le diverse configurazioni del sacro, tutte queste modalità del religioso ricadono all'interno della medesima mondità. Diamo la parola a Guardini, il quale così si esprime:

«L'esperienza religiosa può essere profonda, forte, sublime quanto vuole; può collegarsi con i valori culturali di più elevato rango e con quelli personali più nobili, con le energie umane più potenti e rare — essa comunque è sempre un elemento della dotazione immediata dell'uomo, rimane nello spazio del mondo immediato, è essa stessa mondo».⁸⁴

* * *

Il punto di svolta del discorso di Guardini, che passa a trattare della *fede*, in rapporto alla rivelazione antico- e neotestamentaria, per distinguerla dalla religione, coincide con l'assunzione del *punto di vista cristiano*, alla luce del quale tutte le configurazioni oggettive del numinoso e tutti i possibili atteggiamenti del soggetto umano a loro riguardo

⁸⁴ Cf. UC, p. 320; tr. it., pp. 78-79.

appartengono alla religiosità naturale. Di fronte ad essa, anche quando si tratti di forme di divinità monoteistiche, è impossibile quell'atto che fonda l'atteggiamento di cui ci dà notizia l'Antico e Nuovo Testamento, cioè *la fede*, poiché quelle forme non provengono da quel modo di Datità speciale che la sacra Scrittura chiama «rivelazione» in un senso ben preciso e determinato.

Occorre ora seguire il chiarimento e la esplicazione che Guardini fornisce circa la inassimilabile peculiarità della rivelazione biblica. Nell'Antico come nel Nuovo Testamento essa significa la rottura verticale attraverso l'intera connessione di esperienza e di interpretazione religiosa del mondo. La rivelazione si attua in senso trasversale (*quer*) rispetto ad ogni sfera dell'esperienza, e in particolare rispetto alla sfera religiosa.⁸⁵

Ora volendo esprimere questo rapporto con una figurazione geometrica che ci sembra adeguata, diremo che la rivelazione è *la verticale discendente* che incide e in certo senso irrompe nella orizzontalità dell'esperienza religiosa, la quale appartiene, in ogni sua possibile configurazione e determinazione, all'ambito della mondità. Il Dio della rivelazione, che parla nell'Antico e nel Nuovo Testamento, in nessun modo appartiene al mondo, che anzi è sua libera creazione; dire che non appartiene al mondo significa dire anche, e in modo particolare, che non appartiene alla realtà religiosa che nel mondo è presente come produzione molteplice del numinoso. L'essenza del Dio biblico non proviene dalla pienezza di qualità sacra inerente a taluni eventi e determinazioni della vita. Non è elevato a consapevolezza come se provenisse dall'impressione di sacralità che l'esistenza del mondo può produrre, e mediante l'atto religiosamente creativo di una eccezionale personalità singolarmente dotata di genialità religiosa. Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe si rivela all'uomo dall'assoluta sovranità della sua santa libertà e gli parla, comunicandogli il progetto della sua

⁸⁵ Ci sia consentito, una volta tanto, di citare l'originale, data l'importanza dell'affermazione. Dice Guardini: «Was also ist Offenbarung im alt- und neutestamentlichen Sinne? Sie bedeutet gerade die Durchbrechung jenes Zusammenhanges von religiöser Erfahrung und Weltdeutung. Sie steht zu jedem Erfahrungsbereich, auch und gerade dem religiösen, quer» (UC, p. 325).

volontà. L'uomo al quale accade l'evento prodigioso di essere l'interlocutore di Dio — e che si farà profeta dietro il comando diretto della parola divina — sa bene che «la voce» che lo scuote nel profondo è qualcosa di totalmente diverso, appunto, di trasversale, di non parallelo rispetto a tutta l'immediatezza religiosa che vive, *orizzontalmente*, entro l'*orizzonte* della mondità (ci si passi la voluta ripetizione di parola).

L'insistenza di Guardini su questo punto è significativa:

«“Rivelazione” è l'appello che il Dio santo e signore di sé rivolge all'uomo, svelando proprio così chi egli, Dio, sia — e chi, di fronte a lui, sia l'uomo. Già al primo preciso evento di rivelazione, che si collega alla persona di Abramo e riveste carattere di esemplarità per tutte le epoche; poi di nuovo nel secondo avvenimento di vocazione, di analoga possanza, che si rivolge a Mosè, ciò risulta chiaro. “Fede” però non è esperienza vissuta, scossa interiore, convinzione scaturita dall'esperienza, ma anzitutto ed essenzialmente obbedienza a questo appello: allacciarsi d'un vincolo di fedeltà a quella persona che di là parla; coscienza di essere da essa determinati, orientati e al tempo stesso accolti in un nuovo rapporto di salvezza, che pone un inizio».⁸⁶

⁸⁶ Cf. *Fede-religione-esperienza*, cit., p. 90. Ci sia consentito, qui in nota, di riferire il testo della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* elaborata dal Concilio Vaticano II, nel primo capitolo della quale è egregiamente illustrata l'essenza della rivelazione in rapporto alla fede. In questo testo la rivelazione è concepita come l'atto con cui Dio viene incontro all'uomo per stabilire con lui un rapporto di amicizia e di intima comunione: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero (*sacramentum*) della sua volontà (cf. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf. Ef 2,18; 2Pt 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» ecc. (*Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, I, 2, in *Enchiridion Vaticanum*. Documenti: Il Concilio Vaticano II, Bologna 1968, pp. 495-497). E per quanto riguarda la fede si legge poco dopo (c. I, n. 5): «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede (cf. Rm 16,26; rif. Rm 1,5; 2Cor 10,5-6) con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli “il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà” e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da lui. Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”. Affinché poi l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni» (cit., 1,5; p. 499). Questi mirabili testi conciliari sorreggono autorevolmente il discorso di Guardini sul binomio rivelazione e fede.

La fede come Guardini la concepisce, in piena ortodossia, è qualcosa di essenzialmente diverso da ogni esperienza religiosa di qualunque tipo. Ciò che da essa ha inizio, ossia l'esistenza credente con il suo particolare ordine, è del tutto diversa da ogni forma di religione: tanto diversa che, al limite, sembra possibile una fede senza esperienza religiosa, nel senso di un personale essere toccati e commossi: tale sarebbe la fede come pura obbedienza, una fede assai ardua, come si vedrà più avanti, riferendoci ad un altro scritto di Guardini assai posteriore a quello che si sta esaminando.

La distinzione fra la fede e l'esperienza religiosa (intendendo quest'ultima come una intima fruizione del numinoso, come una personale partecipazione, soprattutto emotiva, alla epifania del sacro) appartiene all'essere stesso della coscienza cristiana ed è data in uno con l'istanza, avanzata dalla rivelazione, di essere la Verità assoluta e vincolante per ognuno. Dalla fede deriva pertanto una critica radicale rivolta ad ogni modalità di esperienza numinosa e ad ogni configurazione del sacro. Sotto il fuoco di una tale critica il più elevato concetto monomorfo di Dio non sta meglio del *mana* dei primitivi, giacché tale critica non colpisce soltanto i contenuti delle varie religioni, ma la loro origine dalla matrice intramondana e soprattutto scopre l'*ambiguità* di tutte le manifestazioni della religiosità naturale, un'*ambiguità* che deriva dallo stato di intima irredenzione che è proprio dello stesso elemento religioso.

D'altra parte la rivelazione e la fede chiarificano e liberano tutti i genuini valori che sono contenuti nella sfera del religioso. Si può anzi dire che la fede assume al proprio servizio il mondo dell'esperienza religiosa, con le sue tipiche creazioni, così come si serve dei dati naturali e culturali, quali il linguaggio, i concetti, i simboli, i valori: certo, sottoponendoli a una trasformazione fondamentale.

In base a quanto si è fin qui detto, si può agevolmente comprendere lo sviluppo ulteriore del discorso di Guardini. Egli ribadisce che il rapporto rivelazione-fede è *trasversale* rispetto al rapporto mondità-esperienza religiosa, ma precisa inoltre che il primo rapporto è totalmente indipendente dal secondo; può, entro certi limiti, utilizzarlo, ma al tempo stesso lo sottopone alla critica. La coscienza credente nel senso della rivelazione, nel suo contenuto oggettivo, non è da

intendere come un caso particolare della coscienza religiosa in generale, ma come qualcosa d'altro, di diverso. Ciò appare evidente se si considera *la tensione che sussiste tra fede e religione* e le connesse possibilità di una critica che parta dalla rivelazione e investa l'esperienza religiosa, perfino nelle sue produzioni più elevate. Tale critica non si attua secondo punti di vista immanenti all'esperienza religiosa stessa o all'orizzonte di mondità entro il quale essa si intrinseca, ma si muove secondo un criterio che deriva dall'al di là di ogni possibile esperienza e di tutta la mondità, in quanto è posto dalla parola di Dio e dall'esistenza di Cristo.

Se si vuole — come si deve — parlare in modo serio e adeguato della fede cristiana, bisogna capire fino in fondo e tenere sempre presente che l'essenza di tale fede non può risultare da una costruzione concettuale, né può essere derivata, quasi per induzione generalizzante, da una data serie di esperienze più o meno religiose. A questo punto Guardini dice con ferma decisione che *se la fede è quello che pretende di essere, essa può essere determinata solo a partire da se stessa, oppure, più esattamente, dalla rivelazione che in essa viene ricevuta*.

Con questa asserzione si tocca un punto assai delicato, di cui Guardini è ben consapevole: infatti egli osserva che per ciò che concerne questo carattere *autoesplicativo e autogaran-te* della fede (in quanto essa è sempre correlativa alla rivelazione, essendone l'atto specifico di accoglimento), si tratta di una pretesa che verrà sempre contestata e respinta da chi si trova al di fuori dell'orizzonte della fede, in base all'argomento che in questo modo si presuppone come evidente ciò che si deve provare. Ma se questo ipotetico obiettore considera che la fede non è il risultato di una catena di esperienze, oppure l'ultimo «dunque» di una serie di proposizioni logiche raziocinativamente collegate per giungere a una data conclusione, ma è invece niente meno che *l'inizio di una nuova esistenza*, dovrà ammettere che della fede non si può parlare in altro modo. Un *reale inizio di esistenza* non si può giustificare con ciò che lo precede cronologicamente: *le deduzioni, semmai, cominciano solo all'interno di ciò che deriva da quell'inizio*.⁸⁷

⁸⁷ Cf. UC, p. 331; tr. it., pp. 96-97. Osserva Guardini in nota che con ciò non si

Tutto ciò che si è detto fin qui presuppone, d'altra parte, una determinata immagine di Dio: proprio quell'immagine che deriva dalla rivelazione, secondo la quale Dio non è soltanto la potenza, l'idea, il valore, la realtà; cioè, per dirla in breve, *l'essere infinito e assoluto*.⁸⁸ La sua determinazione fondamentale consiste propriamente in ciò che nella sacra Scrittura costituisce il fattore di scandalo per i filosofi, ossia l'apparente antropomorfismo. Le rappresentazioni che dal punto di vista filosofico non vengono considerate in modo positivo, sono invece essenziali attribuzioni del Dio che si

intendono svalutare le varie forme di dimostrazione, di indicazioni, di processi tendenti a produrre verisimiglianze in campo teologico. Tutte queste procedure hanno il loro significato e relativo valore, in quanto possono aprire la strada verso la fede, o possono giustificare di fronte alla coscienza intellettuale e morale. Ma la fede non deriva mai da tali prove e argomentazioni; non è da esse generata. La fede scaturisce da quel punto di inizio, da quell'unità in cui sono inseparabilmente congiunte la grazia e la libera volontà, l'azione di Dio e l'intimo nucleo personale (cf. UC, pp. 330-331; tr. it., p. 97).

⁸⁸ Nel 1958 Guardini tenne una conferenza sul tema «Infinito-assoluto e religioso-cristiano» nella quale svolge a fondo la distinzione già presente nello scritto del 1934 di cui ci stiamo occupando. Anche in quella conferenza egli ha modo di dire agli uditori (che erano dei matematici i quali avevano organizzato una serie di conferenze sul concetto di *infinito*): «Quando loro leggono nella sacra Scrittura verranno sorpresi da una cosa: il modo in cui essa parla di Dio. Vi noteranno enunciazioni del genere: Dio si decide, agisce, viene, dimora, ecc. Queste espressioni sono state spiegate come antropomorfismi e il compito di un pensiero filosoficamente illuminato è stato visto nel tradurre in una forma pura ciò che esse intendono. In verità, ciò facendo, si è rovinato tutto, poiché questo modo di esprimersi è un'essenziale enunciazione di fede e costituisce un elemento fondamentale della rivelazione» (cf. UC, pp. 266-267; *Natura-cultura cristianesimo*, cit., p. 240). Guardini fa riferimento, in nota, a KANT e al suo scritto *La religione entro i limiti della pura ragione* e osserva al riguardo: «Il lettore che abbia un concetto anche solo in qualche misura chiaro dell'esistenza cristiana, rimane perplesso e stupito: come poté questo spirito acuto supporre che banalità quali i risultati di un ripensamento "filosofico" abbiano potuto sostenere il processo immenso della storia cristiana?» (*ibid.*). Naturalmente a questo punto Guardini si riferisce a Pascal e a ciò che di determinante influì in modo decisivo sulla sua coscienza di credente: «E l'esperienza religiosa decisiva di Pascal, il grande matematico e fisico, è costituita proprio dal fatto che Dio è "non il Dio dei filosofi", cioè il puro essere assoluto, bensì "il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", cioè il Dio che si è manifestato storicamente, secondo una libera decisione personale e in rapporto a persone. Cosicché, in fondo, sembra non esserci assolutamente alcun "concetto" di Dio, ma solo un "nome" per indicarlo» (cf. UC, pp. 267-68; *Natura-cultura cristianesimo*, cit., p. 241). Di Pascal e dell'esperienza decisiva il cui ricordo è contenuto nel famoso *Mémorial*, Guardini aveva già trattato a lungo nel suo celebre volume *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*, München 1950, tradotto in italiano con il semplice titolo *Pascal*, Brescia ³1980; il tema dell'esperienza religiosa decisiva si trova svolto in particolare alle pp. 40 e ss. Questo è, forse, uno dei più bei libri che si possano leggere su Pascal.

rivela nella Bibbia. Esse indicano l'aspetto decisivo per cui la rappresentazione del Dio d'Israele e del cristianesimo si distingue da ogni altra divinità: questo aspetto consiste nella personalità assoluta, nel potere di iniziativa, nella storicità di tale Dio. Una siffatta realtà di Dio non si può comprendere solo con le categorie dell'assolutezza; bisogna mettere in campo quelle della *fattualità* (Faktizität) e della *datità* entro l'orizzonte della rivelazione. Ora un *dato di fatto* è sempre qualcosa che non si può dedurre da altro, che non si costruisce con elaborazioni concettuali, ma di cui si prende semplicemente atto e che si deve accettare in via preliminare, come ciò da cui si deve partire per ogni discorso e riflessione che lo riguardi. Dice Guardini a questo punto:

«Il Dio vivo è realmente tale da decidere, da levarsi, venire, parlare, agire, adirarsi, punire, rappacificarsi, pentirsi, perdonare. Ora, rivelazione è il modo in cui egli parla nel "tempo", fede è l'atto umano specifico, che vi risponde».⁸⁹

Dopo questa importante chiarificazione sul carattere peculiare, inconfondibile e irriducibile del Dio biblico Guardini porta il discorso nuovamente sulla fede. Il fenomeno della fede, considerato nella sua complessa totalità, non consiste in un'esperienza vissuta con particolare intensità, né in una visione intellettuale capace di raggiungere un grado di luminosa chiarezza; non consiste in un'elevazione eccezionale di natura etica e neppure in una piena traboccante di sentimento, meno che mai in un'emozione intensamente mistica che scuota e commuova l'anima del credente. Il punto veramente critico del fenomeno della fede è che essa consiste essenzialmente nell'obbedienza. E qui Guardini fa talune osservazioni che vale la pena di riferire, perché toccano indirettamente coloro che assumono certi atteggiamenti di superbia, specialmente intellettuale, e si sentono «sminuiti» nell'esercizio della fede e della devozione, considerate come pratiche adatte agli ignoranti, ai *poveri in ispirito*; dice Guardini:

«La determinazione della fede come obbedienza ha alcunché di meschino, di non creativo, di non geniale. In tal modo essa è definita

⁸⁹ Cf. UC, p. 332; tr. it., p. 98.

come qualcosa che è altro da tutto ciò che ha a che fare col talento, con le doti, e che si può legittimare mediante valori immediati. Il concetto di obbedienza ha qualcosa di formale, si potrebbe dire di ascetico, ma appunto questo è ciò che interessa per la determinazione "critica".⁹⁰

Ciò significa che la fede dipendente dalla rivelazione non si legittima, in ultima istanza, a partire dai valori dell'esistenza intramondana. Essa proviene da ben altra origine e dimensione: proprio per questo può sottoporre a critica tutto l'ambito dell'esistenza intramondana, con le sue varie determinazioni di mondità, prima fra tutte la mondità delle molteplici esperienze del numinoso. Infatti, quando si parla di origine *da un'altra dimensione*, si intende qualcosa di totalmente diverso dalla dimensione del numinoso. Se la fede derivasse dall'elemento numinoso dell'esistenza e quindi dall'esperienza propriamente religiosa, che di tale elemento si nutre, diventerebbe un carattere, meglio ancora una dimensione del mondo; cesserebbe di essere fede in senso cristiano e si trasformerebbe in una produzione o un aspetto particolare della generale vita religiosa. A questa riduzione si contrappone nettamente la determinazione della fede come obbedienza.

* * *

A questo punto Guardini ritiene necessaria una importante delimitazione e un chiarimento comparativo. Anche la teologia protestante, specialmente nella versione della teologia dialettica, il cui massimo esponente è Karl Barth,⁹¹ definisce la fede come ubbidienza, più precisamente come *mera* ubbidienza, con l'intento di svincolarla da ogni continuità con l'esistenza creata e con il mondo dell'uomo. Per tale teologia l'uomo insieme al mondo, di cui egli è il centro, non soltanto è *nel* peccato, deformato e gettato nel disordine

⁹⁰ Cf. UC, p. 333; tr. it., pp. 98-99.

⁹¹ Su questo argomento, concernente in particolare l'esperienza religiosa, rimandiamo il lettore al nostro volume *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Bologna 1984.

del peccato, ma è senz'altro identico, coincidente senza residui con il peccato: uomo e peccato hanno la stessa essenza. Perciò ogni esperienza religiosa, dal punto di vista cristiano, è perdizione, caduta, apostasia; ogni pensiero che prenda le mosse dal mondo non è soltanto problematico e talvolta perfino deviante, ma è addirittura contrario a Dio, perché l'uomo nel mondo è l'eterno e irriducibile nemico di Dio. La rivelazione è per conseguenza *assolutamente incomensurabile col mondo*. Essa non solo si colloca trasversalmente rispetto alla dimensione religiosa, ma è addirittura irrelazionabile con essa, contraddittoria rispetto a essa. Per conseguenza non è assolutamente possibile comprendere come l'uomo possa accogliere il dato della rivelazione nell'atto di fede, come si relazioni ed entri in accordo con essa. Si tratta di qualcosa per cui il singolo si decide in se stesso, affrontando un rischio che non si fonda su niente e che non trova alcuna motivazione valida e convincente. Il singolo affronta il rischio, esponendosi non soltanto alla possibilità di sbagliare, ma anche a quella di incorrere in una vera e propria pazzia metafisica. *La fede appare così come il salto assoluto nell'incommensurabile*.

L'intento cristiano di una siffatta posizione è chiaro: si tratta di salvaguardare la purezza della fede, di impedire ogni possibile contaminazione da parte del mondo. Ma questa posizione, a ben considerare, ha un esito distruttivo. In ogni caso le si possono obiettare due dati decisivi. Il primo è che essa è semplicemente assente e non riconosciuta nel Nuovo Testamento, a meno che non si voglia tirare fuori a viva forza alcuni luoghi di san Paolo dal loro contesto e considerarli in posizione assoluta e indipendente dal tutto in cui sono inseriti. Il secondo fatto è che una simile concezione della fede costituisce una specifica struttura, una sorta di tragicismo nordico al quale fa da contrappeso un'adesione senza riserve al mondo. Questa posizione semplifica troppo lo stato delle cose, lo esaspera e lo fa apparire sotto una luce di irrealtà. L'*aut-aut* proposto in modo perentorio da Kierkegaard nella forma suesposta non è fedele allo spirito e alla lettera del cristianesimo. L'uomo e il mondo *non sono peccato*, anche se il peccato li ha vulnerati in profondità: non si può quindi dire che ogni esperienza religiosa, in quanto atto umano, specificamente umano, sia non-verità e contrad-

dizione nei confronti di Dio. In ogni luogo dell'esperienza religiosa vi è la verità verso Dio, davanti a Dio, ma in ogni luogo l'esperienza religiosa è anche ambigua e pertanto implica sempre in sé il rischio della non-verità e della ribellione. Proprio questa è la difficoltà, che il vero e il non vero, il rimando a Dio e l'allontanamento da Dio giacciono l'uno nell'altro, in quanto sono ambigualmente compresenti nell'esperienza religiosa.

Guardini a questo punto fa un rilievo molto pertinente: sarebbe troppo facile — egli osserva — dire che ogni realtà terrena è contraria a Dio, ossia fare piazza pulita di tutta questa realtà e compiere il salto nel *totalmente altro*; sarebbe troppo facile, se non fosse insensato, oltre che impossibile. Da un tentativo del genere non può che derivare una fede disperata, incapace di distinguere nel mondo ciò che è cristiano da ciò che non lo è, incapace di attrarre il mondo all'interno dell'elemento cristiano, superando gli aspetti di negatività del mondo stesso. Un abbandono del mondo alla pura mondanità profana può aprire la strada a un pericoloso rigurgito di paganesimo.

Guardini non accetta la posizione della teologia dialettica e respinge l'antitesi fra rivelazione accolta nella fede, da un lato, ed esperienza religiosa dall'altro. Egli dice esplicitamente che si deve respingere il radicalismo della teologia dialettica la quale accentua a tal punto l'antitesi fra il Dio della fede cristiana e il numinoso dell'esperienza religiosa, da determinare l'impossibilità di una qualunque relazione fra le due dimensioni e i due rispettivi elementi. Fra i due diversi aspetti della divinità esiste, secondo Guardini, una connessione che si tratta di scoprire e di esplicitare. Egli ha detto in precedenza che il mondo nella sua totalità ha un carattere religioso, perché è creato da Dio e solo per Dio esiste. Esso è ordinato e intessuto da Dio e tutto quanto gli appartiene esprime in qualche modo e grado il divino creatore, nel quale noi tutti viviamo, ci muoviamo e siamo. Così il «numinoso» non può essere altro che l'autoattestazione che Dio dà di sé nella sua creatura; non può essere che il trasparire dell'archetipo divino dato con l'essere stesso delle cose, quasi come la vibrazione dell'atto creatore di Dio, che risalta dall'intimo della realtà creata. Se l'uomo si trovasse in uno stato di rettitudine e di giustizia, allora comprenderebbe il Dio

vivente e sarebbe ricondotto, dall'auto-attestazione divina nel mondo, direttamente alla rivelazione nella quale Dio gli parla e lo interpella di persona; tanto più che questa distinzione fra rivelazione diretta e personale e rivelazione (o automanifestazione) mediata dalla creazione e impersonale non sarebbe legittima in linea di principio: essa è relativa solo allo stato di decadimento e di allontanamento da Dio (*aversio a Deo*) nella quale l'uomo si trova. Tale distinzione, in fin dei conti, corrisponde a uno stato di emergenza.

Il mondo è creato nella realtà dell'essere e sta concretamente nell'esistenza. Questa sua consistenza reale ed esistenziale rende per l'appunto possibile quel tentativo che è stato intrapreso nel peccato originale e che sempre di nuovo viene intrapreso in ogni ulteriore peccato: è il tentativo dell'uomo di assumere il mondo, e se stesso nel mondo, come sufficiente in sé e di per sé, come autonomo, cercando di operare una separazione, oggettivamente impossibile, della creatura dal creatore, cioè del *termine* creato dal *principio* creante (*creatio continua*). Tale separazione non opera una cesura fra la mondità del mondo autonomo, da una parte, e tutto ciò che si riferisce a Dio, dall'altra parte. È vero, al contrario, che il termine dell'atto creatore di Dio è intrinseco all'essenza del mondo (caratterizza irrevocabilmente la sua sostanza e il suo esserci), il quale proprio per questo è immagine di Dio, in quanto è opera sua e durevole effetto della sua volontà. Perciò l'eventuale separazione non può non includere nel mondo separato anche tutto ciò che in essa notifica Dio; la stessa volontà di autonomia lo esige, poiché la caratteristica «religiosa» del mondo ne costituisce la dimensione di profondità e l'infinita preziosità. Dice Guardini che proprio sul fatto che la dimensione numinosa ha la qualità dell'«Altro» (dell'alterità che rimanda al fondamento divino) si appoggia il tentativo di rendere autonomo e autarchico il mondo. Solo un mondo che presenta questa caratteristica, di essere dotato di una dimensione di profondità numinosa, stimola l'uomo all'usurpazione e permette che essa si effettui. Pertanto la linea della separazione corre fra il mondo che rimanda a Dio, da un lato, e Dio stesso nella sua sovrana maestà, dall'altro lato. Questa cesura autonomistica cerca di separare il «divino» immanente nel mondo dalla sua santa origine in Dio; cerca, erroneamente e peccaminosamente, di trasformare il

mondo in una totalità in sé poggiante e autofondativa, tagliando la relazione costitutiva con Dio, che è il signore del mondo; dice Guardini in proposito:

«L'esperienza del mondo assume il mondo, che in verità è numinoso per derivazione da Dio, come qualcosa di numinoso in se stesso, e lo divinizza».⁹²

Da questo momento in poi tutto si confonde. Già nella prima esperienza religiosa si cerca di catturare l'alito del dio vivente, il suo trasparire attraverso le cose, staccandolo e sciogliendolo da lui. Sorgono in tal modo i vari numi, gli esseri divini come condensazione della irradiazione divina svincolata dalla fonte irradiante, cioè da Dio che è il signore di tutte le cose. In questo processo, si giunge fino alle forme più elevate del monomorfismo religioso. Queste forme, assunte di per sé, sono ribelli, o false, oppure profondamente ambigue e perciò pericolose. Colui che vi aderisce cade in preda al mondo, o quanto meno corre il pericolo di subirne il dominio.

La conclusione cui Guardini perviene è che solo partendo dalla rivelazione l'esperienza religiosa, insieme al pensare e al creare che le sono relativi, e inoltre con le formazioni che da essa scaturiscono (le religioni), può essere ricondotta a Dio, in quanto tutto è posto al servizio della fede. Solo in questo modo l'esperienza religiosa viene liberata dalla sua ambiguità e, sotto la custodia della fede, è trasformata in un elemento positivo in senso cristiano. Anzi, proprio dall'esperienza religiosa rettamente ordinata la fede guadagna quelle energie creative di cui si serve per il proprio sviluppo. Alla luce di questa riadduzione del numinoso al suo «principio fontale» che è Dio, il creatore e il signore del mondo, appare possibile un'esperienza religiosa che contribuisca ad arricchire l'essenza della fede come obbedienza alla chiamata di Dio.

L'esempio che Guardini cita a conclusione del suo saggio è quanto mai significativo: egli dice che questa esperienza del numinoso orientata alla fede e alla rivelazione si è realizzata in *Francesco d'Assisi* nella forma più intensa e paradigmatica. Considerando la figura di questo grandissimo santo, ci si

⁹² Cf. UC, p. 337; tr. it., p. 106.

rende conto, innanzitutto, che egli è rimasto ben saldo nella fede univoca, priva di ogni traccia di ambiguità, nel Dio vivente, nel creatore del mondo, nel redentore dal peccato, nel salvatore mediante la grazia e l'amore. Solo così egli ha saputo riconoscere, in modo infallibile, l'autentica essenza degli elementi numinosi: essi sono le tracce o le vestigia del vero Dio, sono le attestazioni che in lui noi ci muoviamo, viviamo e siamo; sono come vibrazioni e riverberi nel mondo della sua vivente e inesauribile potenza creatrice. Proprio per questo Francesco d'Assisi non ha cercato di raccogliere tali qualità in un autonomo centro del mondo, ma le ha rapportate al sovrano creatore che si è manifestato nella rivelazione. L'esperienza del carattere religioso della natura è dalla sua fede ricollegato al Signore della creazione. In questo modo tale esperienza è purificata e ha riportato la sua pienezza nella rappresentazione di Dio offerta dalla fede.⁹³

La posizione raggiunta da Guardini circa il rapporto fra rivelazione e fede da un lato, e religione dall'altro appare, tutto considerato, più convincente di quella di Barth. Guardini condivide con Barth l'accorgimento, peraltro fondamentale, che in ogni caso il teologo cristiano, per parlare di religione, deve sempre partire dalla rivelazione, altrimenti incorre nel «religionismo», come è accaduto a Schleiermacher. Su questo Guardini è molto chiaro e perentorio: la sua posizione non presenta alcuna ambiguità, poiché nello scritto *Esperienza religiosa e fede*, per quanto riguarda la prima parte, Guardini non parla da «teologo della religione», bensì da storico e da fenomenologo, il che toglie ogni sospetto di contraddizione con la seconda parte dello scritto.

Detto questo, e cioè che il discorso sulla religione va fatto a partire dalla rivelazione accolta nella fede come obbedienza, occorre sottolineare che la religione è intrinsecamente molto importante: il che smentisce la negazione operata tenacemente da Barth e da coloro che ne seguono le orme. Una riaffermazione particolarmente rilevante di questa importanza la si trova anche nell'ultima parte dell'opera di Guardini *La fine dell'epoca moderna* (1950), dalla quale vogliamo citare un brano altamente significativo:

⁹³ Cf. UC, pp. 338-339; tr. it., pp. 107-108.

«Non esiste un mondo puramente profano, e quando una volontà ostinata riesce a creare un qualche cosa che gli assomigli, esso non funziona. È un artificio senza forza interiore. La ragione che guida la vita e che sta al di sotto della ragione razionalistica, non si lascia convincere da quest'ultima. Il cuore non ha più il sentimento che un tale genere di mondo "valga la pena" di essere vissuto. Senza elemento religioso la vita diviene come un motore che non ha più olio. Si riscalda, ad ogni momento qualcosa si brucia, e dappertutto si smuovono pezzi di ingranaggi. Il centro e i raccordi si spezzano. L'esistenza si disorganizza e si produce quel corto circuito a cui assistiamo da trent'anni e in proporzioni sempre crescenti: si usa la violenza e si cerca così una via d'uscita dalla perplessità impotente. Dal momento che gli uomini non si sentono più uniti dal di dentro, vengono organizzati dal di fuori. Ma a lungo andare si può esistere sotto la costrizione?».⁹⁴

In via di conclusione ci pare di poter dire che vi è una specie di positiva circolarità nell'itinerario compiuto da Guardini. Partito dalla più alta espressione della teologia francescana, ossia da san Bonaventura, egli conclude il suo discorso cogliendo esattamente il plesso centrale della spiritualità di san Francesco. Non si poteva concludere in modo più adeguato: san Francesco è forse il più alto paradigma di santità che la storia della Chiesa conosca. Non per nulla gli è stato riservato l'appellativo di *«alter Christus»*. Dopo di che, ogni aggiunta o ulteriore considerazione apparirebbe davvero superflua.

⁹⁴ Cf. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1984, pp. 97-98.

XII

L'ESCATOLOGIA GUARDINIANA FRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

SILVANO ZUCAL

1. Premessa

Romano Guardini non si è occupato dell'*escatologia* con un impegno e con degli apporti teorici comparabili con quelli dispiegati in altri campi della teologia, quale ad esempio la cristologia, ma è indubbio che i suoi scritti su questo terreno,¹ e in particolare l'operetta *Die letzten Dinge*,² fra le prime

¹ Guardini si è occupato del tema escatologico fin dalle lezioni berlinesi. Lo si può dedurre dai programmi delle lezioni universitarie: cf. in particolare *Das eschatologische Moment im christlichen Bewußtsein nach dem Neuen Testament*, Vorlesungen des ständigen Gastes an der Universität Prof. Guardini, in Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Vorlesungsverzeichnis. Wintersemester 1931-32, Berlin 1931; *Das Eschatologische im Neuen Testament* e *Das eschatologische Element im menschlichen Dasein*, Vorlesungsankündigung Prof. Dr. Romano Guardini, ord. Prof. an der kath.-theol. Fak. d. Univ. Breslau, ständiger Gast an d. Univ. Berlin, in Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Vorlesungsverzeichnis. Wintersemester 1936-37; Sommersemester 1937, Berlin 1936. Nel dopoguerra, quando riprenderà la propria attività accademica a Monaco, ritroviamo in Guardini la preoccupazione e la sensibilità per la riflessione escatologica, che percorre quindi, anche se con contributi non particolarmente ponderosi, tutta la sua produzione scientifica: cf. *Geschichte und Ewigkeit. Grundfragen christlicher Eschatologie*, Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1961, e *Zeit und Ewigkeit. Grundfragen christlicher Eschatologie*, Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1961-1962, Universität München, München 1961. Sulla dimensione escatologica come carattere fondamentale della Chiesa: cf. *Der eschatologische Charakter der Kirche*, in *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Würzburg 1965.

² *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, 1. Aufl., Würzburg 1940. Un'anticipazione delle riflessioni proposte da Guardini in quest'opera può ritrovarsi nello scritto dell'anno precedente: *Tod, Auferstehung, Ewigkeit. Über einige Grundbegriffe der christlichen Eschatologie*, in «Die Schildgenossen» 18(1939), pp. 366-384.

opere guardiniane tradotte in italiano³ nel 1951 con il titolo *I novissimi*, hanno offerto, in un contesto teologico non sempre attento a un rinnovamento dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche della fede cristiana, stimoli potenti e squarci tematici veramente innovativi.

Nonostante la ripresa vigorosa dei temi escatologici in teologia a partire dagli anni '30 del nostro secolo, ancora nel 1953 Emil Brunner poteva accoratamente concludere:

«Se ci chiedessimo che cosa ha fatto questa teologia, inclusa la mia... per la formulazione dell'escatologia, si deve riconoscere con vergogna e stupore che qui appare un gran vuoto. Non si è prodotto nulla di importanza un poco elevata».⁴

Questo pessimismo è indubbiamente giustificato se vuole alludere alla costruzione sistematica di un'escatologia cattolica rifondata di cui forse neppur oggi abbiamo un esempio convincente; non lo è invece se ciò significasse una svalutazione aprioristica di un diffuso fermento teologico sulle tematiche escatologiche, che a partire dagli anni '30 ha portato molti teologi cattolici a riformulare la mediazione teologica delle tematiche dei *novissimi*.

In un bilancio provvisorio di questa situazione steso nel 1957, Hans Urs von Balthasar⁵ distingueva in quattro categorie fondamentali la nuova letteratura teologica in campo escatologico:

1. opere puramente manualistiche e ripetitive che aggiusta-

³ *I Novissimi*, introduzione e traduzione di R. Forni, Milano 1951. La prima opera di Guardini tradotta in italiano fu *Lo spirito della liturgia* nel 1930 ad opera di M. Bendiscioli, seguita da *La coscienza* nel 1933, tradotta da don G. Delugan; *Il rosario della Madonna*, tr. di B.J. Rusconi nel 1945; *I santi segni*, tr. di M. Bendiscioli nel 1947; *La morte di Socrate*, tr. di E. Pocar; *Introduzione alla preghiera*, tr. di M.L. Rossi e M. Maraschini nel 1948; *Il Signore*, tr. di R. Forni nel 1949; *Il testamento di Gesù*, tr. di R. Forni; *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, tr. di F. Glaentzer; *L'essenza del Cristianesimo*, tr. di M. Baronchelli; *Preghiere*, tr. di G. Ferraris, tutte uscite nel 1950.

D'ora in poi nel citare l'opera *I Novissimi* (ed. italiana) si adotterà la sigla N.

⁴ E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, p. 231.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in *Fragen der Theologie heute*, a cura di J. FEINER, J. TRÜTSCH e F. BÖCKLE, Einsiedeln 1957, pp. 403-421, poi ripubblicato in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960. Edizione italiana con il titolo *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, e poi in *Verbum Caro*, Brescia 1968, pp. 277-301.

no senza innovare il vecchio schema dei trattati medievali-controriformistici su questo terreno;

2. una vasta letteratura «*de haute vulgarisation*» che, affrontando in tutto o in parte i problemi dell'escatologia, cerca di offrire un contributo per la necessaria correzione di prospettive in campo escatologico;

3. il lavoro, a dire di Balthasar, decisivo proposto da chi con ricerche magari settoriali solleva nuovi problemi in ogni parte dell'escatologia e insegna «a vedere con occhio nuovo le vecchie questioni, o fa riemergere cose già conosciute ma poi dimenticate e sepolte»,⁶ facendo considerare in una luce più viva le affermazioni stesse della Scrittura e della tradizione cristiana;

4. saggi di escatologia sistematica che, pur rimanendo nella sostanza dei generosi tentativi, non sono ancora approdati in campo cattolico, a dire di Balthasar, a qualcosa che possa dirsi analogo a quello che in campo protestante rappresenta l'opera di Althaus, *Die Letzten Dinge*.⁷

Accolta una tale griglia interpretativa, a quale categoria potrebbe appartenere il lavoro di Guardini sulle tematiche escatologiche, e in particolare l'operetta *I novissimi*?

Esclusa la prima e l'ultima tipologia, perché nulla è più lontano da Guardini delle scorciatoie speculative di chi si rifugia in una riverniciatura sic et simpliciter della vecchia manualistica, così come è egualmente lontana da lui la pretesa di costruire un'escatologia sistematica, dovremmo collocare — a mio parere — il lavoro di Guardini a cavallo tra i lavori di alta divulgazione che però innovano e smuovono — questo soprattutto per la potenza e la ricchezza del linguaggio — e quelle ricerche di tipo nuovo che sanno riesprimere l'ampiezza e la profondità di un messaggio escatologico, che la teologia aveva rischiato di annacquare entro uno schematismo speculativo troppo rigido e troppo angusto.

In questo senso appare veramente riduttivo leggere l'opera guardiniana sui *novissimi* solo come efficace divulgazione e adeguamento delle riflessioni teologiche in campo

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, cit., p. 35.

⁷ P. ALTHAUS, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh 1957.

escatologico alla sensibilità contemporanea; essa rappresenta ben più e segnatamente, pur in modo abbozzato e non di certo sistematico, apre sentieri nuovi che altri percorreranno.

Anche in questo campo accade quello che spesso è avvenuto per l'intero pensiero guardiniano: l'essere ampiamente saccheggiato senza nemmeno l'onore di una citazione. Un'intera generazione teologica in Germania si è formata alla scuola di Guardini e, pur sviluppando intuizioni già presenti nell'opera di questi, sembra dimenticare il proprio debito. Ha scritto giustamente Walter Dirks nel suo efficace ritratto del nostro autore:

«L'influsso teologico di Romano Guardini è stato straordinario... Il suo pensiero è stato talmente diffuso e riecheggiato, che molti giovani a volte non sanno da chi provengono quei concetti che essi ora (e del tutto legittimamente) ripetono».⁸

2. I caratteri innovativi dell'escatologia guardiniana

Per cogliere la novità dell'apporto guardiniano occorre tornare un attimo al passato. Con uno schematismo che rischia di far violenza a una proposta teologica ben più articolata, potremmo dire che ad uno sguardo comprensivo i *novissimi*, per la tradizione teologica giunta fin quasi alle soglie dell'età contemporanea, si limitavano a trattare della morte, del giudizio, del purgatorio, dell'inferno, della risurrezione finale secondo uno schema classico.

«Con la separazione dell'anima dal corpo termina definitivamente lo *status viatoris* dell'uomo. Dopo il giudizio particolare l'anima entra immediatamente in uno dei tre (oppure se si tiene conto del *limbus parvulorum*, accettato da molti come ipotesi teologica, in uno dei quattro) "ricettacoli dell'anima": nel cielo, nell'inferno o nel purgatorio dove aspetta la risurrezione finale».⁹

⁸ W. DIRKS, *Romano Guardini*, in *Mysterium Salutis / Suppl.*, *Lessico dei teologi del secolo XX*, a cura di P. VANZAN e H.J. SCHULTZ, Brescia 1978, p. 271.

⁹ L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten u. Freiburg i.Br. 1962; tr. it. *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969, p. 39. Sulla latitanza sostanziale della teologia nei confronti di un approccio corretto alle tematiche escatologiche, cf. anche R. GUARDINI, *Sorge um den Menschen*, vol. I, Würzburg 1958; tr. it. di A. Babolin, *Ansia per l'uomo*, Brescia 1970, pp. 219-220: la teologia, solo negli «ultimi decenni si è fatta attenta circa un

La morte in particolare era ridotta nella sua forte valenza esistenziale a un passaggio nella sostanza indifferente dal punto di vista antropologico, incapace di riguardare in fondo sia la vita che l'eternità.

Una simile proposta dei *novissimi*, che magari diveniva poi molto puntuale e meticolosa per quanto riguarda le modalità e le tipologie delle pene del purgatorio, così come per quanto attiene l'esercizio della divina giustizia nel giudizio particolare, fino a sconfinare entro orizzonti mitici o comunque accettabili solo sul piano di una rappresentazione figurativa, non solo diviene difficilmente accettabile e recepitibile dall'uomo contemporaneo, ma tradisce la ricchezza stessa del messaggio proposto dalla Parola e dalla tradizione.

Guardini non adotta per questo una prospettiva polemica, ma più semplicemente cerca di realizzare uno scavo più approfondito delle stesse asserzioni dogmatiche. In altri termini si propone come obiettivo in positivo un'ermeneutica più ricca e adeguata delle affermazioni del cristianesimo per quanto riguarda l'escatologia. E ciò lo porta impercettibilmente, ma consapevolmente, a dilatare a tal punto le prospettive e gli orizzonti che l'escatologia classica vi appare come eclissata, pur entro una rigorosa e coerente fedeltà al dogma.

Guardando alla sua escatologia in prospettiva generale, potremmo anche cogliere le linee portanti e il significato radicalmente innovativo. L'escatologia guardiniana mi pare si possa in tal senso definire con quattro aggettivazioni fondamentali: a) è un'escatologia *personalistica* ed *esistenziale*; b) è un'escatologia *a-cosmologica*; c) è un'escatologia *cristologica*; d) è un'escatologia *biblica*.

È un'escatologia *personalistica* ed *esistenziale* nel senso che Guardini, senza enunciare tematicamente la svolta antropologica della teologia contemporanea, su questo terre-

elemento dell'esistenza cristiana, che prima non veniva certo negato, ma che era scarsamente considerato, cioè la dimensione escatologica. Gli *ἔσχατα* — le "ultime cose": morte, risurrezione, giudizio ed eternità — erano stati per lungo tempo visti unicamente come conclusione della vita e del mondo, conclusione di cui si doveva parlare [solo] in determinate situazioni. Ma... essi non stanno semplicemente alla fine, bensì, come è sempre il caso di ogni conclusione viva, incidono su tutto il percorso della realtà anteriore; non si compie dapprima l'esistenza terrena e poi viene la morte, e dopo di questa comincia l'eternità; ma già adesso, nel tempo v'è l'eternità».

no la realizza di fatto avendo sempre come finalità una declinazione degli asserti escatologici in relazione all'uomo vivente, alla persona vivente nella sua complessità e polivocità esistenziale. Nessuno dei *novissimi* può essere proposto, secondo Guardini, se non agganciandolo alla comprensione che l'uomo, ogni uomo, ha di sé. Ogni riproposizione che non realizzi una tale saldatura apparirà come mitica e insensata.

Proprio perché fondata sulla persona, sull'esistente concreto, l'escatologia diviene irrevocabilmente un'escatologia *a-cosmologica*. Affrontando e interpretando gli stati dell'anima dopo la morte, l'escatologia classica applicava una pre-comprensione culturale di tipo cosmologico. L'inferno, il paradiso, il purgatorio divengono allora inevitabilmente «luoghi» (pur difficilmente concepibili) piuttosto che stati, situazioni esistenziali e personali. Una prospettiva personalistica ed esistenziale non può che purificare l'escatologia da questa, oltretutto improponibile, analogia cosmologica.

Ancora, i *novissimi*, coerentemente con tutto l'impianto teologico guardiniano, non possono che esser concepiti in termini *cristologici*, poiché *Gesù Cristo* che è la rivelazione di Dio è *il compendio dei «fini ultimi»*. È nella dialettica tra la creatura-persona e lui, il Vivente, il Dio-persona che si è manifestato, che tutta l'escatologia può essere ricompresa. Ed è per lui, il Cristo, che si ha accesso alla stessa proiezione trinitaria dell'escatologia.

Infine quella di Guardini è un'escatologia *biblica*. Questa affermazione assume una valenza polemica nei confronti di tutte le prospettive escatologiche che hanno pagato o continuano a pagare un debito eccessivo e in ultima analisi deviante alla speculazione filosofica non cristiana. Il nodo centrale è quello del platonismo ricorrente e spesso egemone che rischia di tradire lo scandalo della risurrezione della carne, cioè lo scandalo biblico della salvezza finale di *tutto* l'uomo, riportando l'escatologia cristiana a sempre nuove forme di gnosi.

Non è certo possibile ripercorrere in modo analitico l'intera proposta di Guardini sulla problematica dei *novissimi*, ma al fine di confermare e di convalidare l'impianto generale fin qui descritto e in particolare le quattro aggettivazioni precedentemente indicate come l'elemento peculiare ed

innovativo della sua escatologia, cercheremo di indicare i punti qualificanti della sua riflessione per quanto riguarda la *morte*, e, in modo assolutamente rapsodico, le sue considerazioni sul *purgatorio*, la *risurrezione*, il *giudizio*, l'*eternità* o più precisamente il rapporto *tempo ed eternità*.

3. La morte

Guardini affida alle sue del tutto originali letture e interpretazioni di grandi poeti e pensatori anche il compito di illuminare e di porre in rilievo il fenomeno della morte, il mistero che l'accompagna, il groviglio di interrogativi e quell'aura d'inquietudine che le danno sostanza fino a condurre spesso l'uomo a cercar di sopirne il richiamo che sempre purtuttavia riappare. Socrate e Platone, Agostino, Pascal e Kierkegaard tra i pensatori, Dante, Hölderlin, Rilke, Dostoevskij tra i poeti e gli scrittori preparano il terreno alle riflessioni più propriamente teologiche.¹⁰ Una ricerca e un tema che diverranno addirittura centrali nei suoi lavori su Socrate e Rilke.¹¹ In questo contesto ci limiteremo però a segnalare i passaggi poetici sulla morte che Guardini

¹⁰ Oltre che in N. pp. 3-20 Guardini affronta da diverse angolature il problema della morte: cf. *Der Tod*, in *Wahrheit und Ordnung*, Universitätspredigten (Heft 15), Würzburg 1957, poi ripubblicata in *Der Anfang aller Dinge*, Würzburg 1961; *Der Tod*, in *Die Existenz des Christen*, Herausgegeben aus dem Nachlass, Hans Mercker (Bearb.), Schöningh, Paderborn 1976; tr. it. di R. Forni, *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985, pp. 136-145; *Tod, Auferstehung, Ewigkeit. Über einige Grundbegriffe der christlichen Eschatologie*, cit.; *Das Sterben der Tiere*, in *Geistiges und Geistliches*, pubblicato sulla rivista «Die Schildgenossen» 8(1928); *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg 1953, e *Vom Altwerden. Eine Rundfunksprache*, pubblicato per la prima volta sulla rivista «Hochland» 49(1957),4, pp. 312-317; di entrambi i lavori esiste la tr. it. in un unico volume: *Le età della vita*. Loro significato educativo e morale, tr. di G.P. Gobber, Milano 1986; *Tod und Leben und Christus*, in «Werkhefte junger Katholiken» 1(1932), pp. 2-3.

¹¹ Della visione della morte nella filosofia di Socrate, secondo la versione che emerge dagli scritti di Platone, per cui più correttamente si dovrebbe definire concezione socratico-platonica della morte, Guardini si occupa fin dalle lezioni berlinesi: cf. *Der Tod des Sokrates. Interpretation von Platons Eutyphron, Apologie, Kriton und Pheidon*, in Vorlesungsankündigung, Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Personal-und Vorlesungsverzeichnis. Wintersemester 1937-38, Berlin 1937; *Das Problem des Todes. Die platonische und die christliche Antwort*, in Vorlesungsankündigung, Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Personal-und Vorlesungsverzeichnis, Wintersemester 1938-39, Berlin 1938. Ancor prima aveva pubblicato *Der*

riprende da Rilke e commenta in modo singolarmente efficace. Prima di dare spazio alle *Elegie* di Rilke, cominciamo con una breve poesia di Matthias Claudius, *La morte*,¹² che Guardini amava moltissimo fino a dire che «nella sua semplicità il linguaggio di questa poesia è di una arditezza straordinaria. Al suo confronto l'elegia di Rilke rischia di diventare letteratura».¹³

Ah, c'è tanto scuro nella camera della morte,
un'eco triste risuona, quando si muove
e solleva il suo pesante martello
e scocca l'ora.

Per Guardini è del tutto fuori del comune la potenza evocativa di una strofa come questa. La morte si è appropria-

Tod des Sokrates, Versuch einer Deutung, in «Die Schildgenossen» 6(1926), pp. 396-435. Tutti questi lavori preparatori confluiranno nell'opera più importante: *Der Tod des Sokrates*. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon, Berlin 1946; tr. it. di E. Pocar, Milano 1948, Brescia 1981. Nel secondo dopoguerra, quando Guardini terrà le sue lezioni a Monaco, riprenderà ancora l'argomento: *Tod und Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie*, in Universität München. Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1948-1949, München 1948. Che il tema della morte appaia quello centrale nella ricerca su Socrate lo afferma lo stesso Guardini nella prefazione: «Il presente lavoro vuol esaminare quattro fra le opere di Platone, cioè l'*Eutifrone*, l'*Apologia*, il *Critone* e il *Fedone*. Esse presentano Socrate il filosofo nella situazione della morte... A questi testi si vuol chiedere come Socrate veda la morte, come al cospetto della morte gli appaia la sua vita e in qual modo abbia sopportato la fine» (*La morte di Socrate*, tr. it., cit., p. 12).

Per quanto riguarda Rilke si fa riferimento alla grande interpretazione guardiniana delle Elegie duinesi: *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*. Eine Interpretation der Duineser Elegien, München 1953; tr. it. di G. Somlavilla, *Rainer Maria Rilke*. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza, 2 volumi, Brescia 1974 (d'ora in poi citeremo sempre dall'edizione italiana con la sigla RMR, e l'indicazione del volume). Sulla concezione della morte in Rilke, cf. anche *Zur zehnten Elegie Rilkes: Über den Tod*, in H. SCHWERT (a cura di), *Denken und Deuten im heutigen Europa*, Hamburg 1954, pp. 74-77. Già nell'introduzione al suo lavoro su Rilke Guardini sottolinea come insieme alla concezione dell'amore è quella «della morte su cui a detta di Rilke si basa il messaggio delle Elegie» (RMR. I, p. 12), e afferma che tra i propri fondamentali obiettivi critici c'è quello di porre in luce «se tutto ciò che Rilke dice sulla vita e sulla morte... colga realmente nel bersaglio» (ivi, p. 19).

¹² Cit. in *Sprache-Dichtung-Deutung*, Würzburg 1962, ed. it. a cura di A. BABOLIN, *Linguaggio-Poesia-Interpretazione*, Brescia 1971, pp. 39-40. Il testo tedesco tratto da *Werke*, a cura di Urban Roedel, p. 520, è il seguente:

Ach, es ist so dunkel in des Todes Kammer,
Tönt so traurig, wen er sich bewegt
Un nun aufhebt seinen schweren Hammer
Und die Stunde schlägt.

¹³ *Linguaggio-Poesia-Interpretazione*, cit. p. 41.

ta dello spazio che prima apparteneva al morente, nella camera non vi è più alcuna luce simbolo della vita e l'oscurità che la pervade indica l'estinguersi della fiamma vitale. È quindi un buio dell'anima e un silenzio straordinario che permette di cogliere l'impercettibile muoversi della morte, la sua eco triste, il pesante martello che essa solleva.¹⁴

«La morte è la pendola stessa, l'orologio della vita di quest'uomo, per il quale essa batte quest'ora. "L'ora" in assoluto, che pone un limite alla durata della sua vita, ma che ha anche determinato, proprio per questo, agendo *a priori*, ogni precedente ora di vita. Ciò che "batte" è un "pesante martello": con i suoi colpi esso rintrona. Questo rimbombo, però, è il "peso" esistitivo della fine. Esso non viene percepito esteriormente, ma rappresenta l'intensificazione ultima del silenzio stesso della morte».¹⁵

Le *Elegie duinesi* di Rilke, poeta e uomo del «crepuscolo» dell'età moderna al tramonto, realizzano un'interpretazione dell'esistenza¹⁶ e soprattutto dell'amore e della morte, che spesso dialetticamente collegati, ne innervano tutto il messaggio poetico particolarmente stimolante per «l'uomo situato sul crinale che divide l'età moderna e l'epoca che la segue».¹⁷ Già nella prima elegia troviamo una efficace espressione del mistero dell'esistenza umana quando è ghermita dalla morte:

È strano davvero non abitare la terra mai più,
non esercitare mai più usanze apprese da poco,
non poter più donare alle rose e ad altre davvero promettenti cose
il senso di un umano futuro;
non poter essere più ciò che fummo in mani colme per noi
di cure infinite, e il nostro nome stesso
doverlo buttare via come un giocattolo infranto.
Strano non desiderare più oltre i desideri. Strano
vedere tutto ciò ch'io toccai così sparso
svolazzare nel vuoto.¹⁸

La morte diffonde un senso di stupore, meglio di «stra-

¹⁴ Cf. *ivi*, pp. 40-41.

¹⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁶ Cf. RMR. I, p. 11. Non a caso il titolo stesso parla della «Rilkes Deutung des Daseins».

¹⁷ RMR. I, p. 12.

¹⁸ Elegia I, vv. 69-78, in RMR. I, p. 67.

nezza». I morti, che avevano consuetudine con la terra, non l'abitano più e non esercitano più «usanze apprese da poco». Anche una vita lunga «è essenzialmente “breve”, perché è transitoria, e nella sua transitorietà vive lo spirito che avverte ciò che significa essere imperituri. Così la morte arriva sempre “presto”, troppo presto, e l'uomo che muore ha appena avuto il tempo di imparare le “usanze” della terra».¹⁹ Sono troncati i rapporti dell'uomo con le cose e con gli altri uomini, ma è spezzata anche l'attività simbolica dell'uomo, quel mettere in contatto le cose non con degli scopi ma con il senso della propria vita, l'assegnare un futuro alla «rosa»²⁰ e a tutte le cose che posseggono un significato meritevole di futuro. Il morto non è più «in mani colme di cure infinite», affidato alle persone che l'amavano, anzi egli «butta via» perfino «il proprio nome», ormai deprivato di un senso, come un giocattolo che il bambino ha rotto. Penetrante il commento di Guardini:

«Il nome d'una cosa esprime la sua essenza, e il nome d'un uomo è la rivelazione verbale del suo stesso io... Il morto non è più quello che era prima... Anzi egli non è allora più neppure un qualcuno nel senso personale del termine, poiché la persona è appunto “*buttata via*” come un “giocattolo infranto”... Le relazioni significative che esistono sulla terra fra le cose e gli avvenimenti, per i morti sono

¹⁹ RMR. I, p. 68. Rilke utilizza qui «il termine tematico dell'“usare”, “adoperare” (*brauchen*) e intende i modi con cui l'uomo ha rapporti con le cose e gli altri uomini... Tutto questo i morti non lo fanno più. Non usano, ad esempio, più il saluto con cui l'uomo si rivolge all'uomo, o non prendono più in mano uno strumento con cui porsi in rapporto con le forme e con le energie delle cose. Essi sono, visti dalla nostra parte, al di là del tempo e dello spazio, del fine e della comunanza».

²⁰ Rilke ha spesso riproposto l'immagine della rosa nelle sue liriche attribuendole tale importanza da porla anche nell'epigrafe che egli stesso si è composto per la sua tomba nel cimitero di Raron:

«Rosa, oh pura contraddizione, piacere,
d'essere di nessuno il sonno al di sotto di tante
palpebre».

La particolare contraddizione della rosa è data dal fatto che «in essa c'è un petalo sull'altro come le palpebre sul bulbo oculare. Questi petali-palpebre sono chiusi come quando l'occhio dorme. Ora, nel sonno dell'uomo, è un determinato uomo che dorme; qui invece si tratta di pure palpebre chiuse nel sonno, sotto le quali non c'è nessuno che “esegue” il sonno... Questa “contraddizione” è il suo mistero. Estrema formula per l'idea rilkiana dell'esistenza» (RMR. I, p. 79 n. 32) come perdita di sé e immersione panica nel Tutto, al di là dei vincoli dell'individualità che ci rende prigionieri.

cancellate... Sono ora come vincoli che non legano più; come indumenti che non contengono più corpi: essi "sventolano sperduti nel vuoto". Raffigurazione impressionante d'un'esistenza del tutto diversa dalla nostra...». ²¹

E nella quarta elegia Rilke ripropone la metafora classica dell'esistenza come un sipario che si apre nel teatro del mondo ma è già pronto per essere rinchiuso. Appena nati si è già abbastanza vecchi per morire:

Il sipario si schiuse: la scena era un commiato. ²²

«La scena era un commiato» si riaggancia a un altro passaggio rilkiano:

Così noi viviamo in incessante addio. ²³

È quindi inutile il nostro tenace trattenere e il nostro illusorio abbarbicarci alle cose. Il commiato «è lo scenario perenne della nostra esistenza... Ogni momento qualcosa finisce... Non si può aver niente, non si può trattenere niente, non si può essere definitivamente congiunti con nessuno». ²⁴

Eppure in questo necessario partire che ci obbliga ad abbandonare e restituire tutto ciò che ci era familiare e consueto, può farsi largo una prospettiva meno drammatica e lacerante cui alludono i versi dell'ottava elegia:

Chi ci ha a tal punto rigirati da ritrovarci
in ogni nostro agire nella condizione
d'uno che parte? D'uno che sul colle
estremo da cui si vede ancora tutta
la sua valle, si volta, s'arresta, indugia ²⁵...

²¹ RMR. I, pp. 69-70.

²² Elegia IV, v. 20, in RMR. I, p. 166. Questa immediata coincidenza di vita e di morte emerge nei versi splendidi e terribili dedicati da Rilke alla figura del bambino:

[...] Ma questo: la morte,
tutta la morte, contenerla dolcemente
prima ancor della vita e non essere cattivi,
è indescrivibile (Elegia IV, vv. 82-85, in RMR. I, p. 206)

Guardini commenta: «Questo è il vero mistero..., il bambino ha già la morte in se stesso e tuttavia vive gioiosamente; ...egli la "contiene dolcemente", senza essere per questo turbato o avvelenato, senza "essere cattivo"» (RMR. I, pp. 206-207).

²³ Elegia VIII, v. 75, in RMR. II, p. 372.

²⁴ RMR. I, pp. 166-167.

²⁵ Elegia VIII, vv. 70-74, in RMR. II, p. 372.

È l'ambiguità della morte per cui «l'amara vanità si scioglie nella mesta e bella immagine del viandante che si stacca dalla sua terra, si ferma in cima all'ultima altura, si volta e per un breve istante assume ancora una volta tutto nel suo sguardo e nel suo cuore». ²⁶ Proprio per la sua ambiguità il colore della morte non è il nero, ma il grigio di una «folata grigia»:

Se anche le lampade si spengono, anche se a me
si dice: Nulla più —, anche se dalla scena
il vuoto cala con la folata grigia. ²⁷

Il dramma è finito e le lampade si spengono e allo spettatore una voce anonima dice che non segue più nulla ormai e che il suo destino è segnato. Noi siamo spettatori e non attori della nostra morte sempre in attesa di un'anonima sentenza. Una morte che ha le parvenze del *Nulla*: «Ma questo “nulla” si obiettivizza per così dire nel “vuoto” che discende dal palcoscenico» e si estende al teatro ove tutti se ne sono andati e lo spettatore «è solo... La morte si è fatta largo intorno a sé; la morte cioè il nulla, l'essere portati via da tutto». ²⁸ Eppure, ecco ancora una volta riapparire l'ambiguità, la morte può assumere anche un ruolo catartico, può essere il luogo di una agognata trasparenza e della definitiva dissoluzione di ogni vanità:

[...] Ecco, i morenti,
non dovrebbero intuire come pieno di pretesto (*Vorwand*)
è tutto ciò che noi facciamo qui. Nulla
è mai se stesso. ²⁹

Infatti «la morte è uno di quei momenti in cui si rivela ciò che è autenticamente proprio dell'esistenza, come l'amore...

²⁶ RMR. II, p. 374.

²⁷ Elegia IV, vv. 30-32, in RMR. I, p. 172. Si può vedere anche la poesia *Der Tod*: «Là sta la morte, un bluastro decotto/ in una coppa senza sottocoppa./ Luogo molto strano per una coppa:/ sta sul dorso d'una mano. Bene assai/ ancor si riconosce nello slancio smaltato/ la frattura del manico. Polveroso. E: Spe-ranza/ nella sua piega in logora iscrizione./ Il bevitore cui la bevanda era destinata/ ha letto la parola in una colazione lontana./ Ma quali mai esseri sono questi, che alla fine / si devono gettare via spaventati col veleno» (cit. in RMR. I, p. 208, n. 2). Guardini annota che il «grigio» appare qui «nelle immagini: “bluastro decotto”, “polveroso” e “veleno”, e si accentua fino a una terribile desolazione» (ivi).

²⁸ RMR. I, pp. 172 e 174.

²⁹ Elegia IV, vv. 62-65, in RMR. I, p. 194.

I morenti si liberano dalla presa del divenire e del perire, dalle convenzioni e dagli scopi e si fanno aperti... Tutto ciò che noi facciamo crea un *Vor-Wand* (una pre-parete); ci si crea davanti una parete fatta di inautenticità, solo dietro la quale sta nascosto l'autentico... Tutto ciò che facciamo è mascherato»,³⁰ mentre il morente ha deposto ogni maschera. Immerso a tal punto nella morte vede cadere ogni interstizio, «non esiste più per lui nulla che abbia natura di oggetto davanti ai suoi occhi, ma guarda semplicemente dinanzi a sé».³¹

Ma nella quinta elegia con un nuovo cambiamento di fronte Rilke ci offre una singolare rappresentazione della morte, forse la più potente tra le molte contenute nelle *Elegie* di Duino. Un quadro davvero grottesco e impressionante, degno, dice Guardini, della pittura espressionista di Max Beckmann; ma è tipicamente rilkiano esprimere le cose più serie dell'esistenza in forme risibili, anche se cariche del riso amaro dell'ironia.

Piazze, oh piazza di Parigi, teatro infinito,
dove la modista, *Madame Lamort*,
che le inquiete vie della terra, nastri senza fine,
avvolge e attorce e inventa con essi
nuovi fiocchi, guarnizioni, fiori, coccarde, frutti artificiali —, tutti
con falsi colori, — per i cappelli invernali
a buon mercato del destino.

.....³²

Già il primo verso è estremamente pregnante. Guardini lo illumina con grande acutezza:

«La frase costituisce un rapido *climax*. Dapprima: “Piazze” in genere; quella realtà singolare, alla quale da diverse direzioni la gente converge, e da cui poi si allontana; ciascuno tratto da un filo del destino — si potrebbe anche dire, trascinandoselo dietro, il filo o il “nastro”... Poi: “oh piazza di Parigi”, “la città” per eccellenza — così come Roma, o Berlino, o Vienna, sono la città semplicemente... Infine: “teatro (*Schauplatz*) infinito”, dove “infinito” significa assoluto, definitivo».³³

³⁰ RMR. I, pp. 194-195.

³¹ RMR. I, p. 214.

³² Elegia V, vv. 87-94, in RMR. I, p. 247. L'intera riga di punti ha un preciso significato: «sono come la schiuma dell'inesprimibile» (RMR. I, p. 250).

³³ RMR. I, p. 247.

In ultima analisi la metafora di una piazza che si fa teatro ove compare la scena definitiva. Ma già il verso successivo introduce un cambiamento repentino e che può apparire strano. La splendida pagina del commento guardiniano, che in questo caso non vogliamo riassumere, ne decifra il senso riposto. La grande piazza è divenuta d'improvviso un singolare *atelier*,

«il laboratorio di una modista, e la modista è “*Madame Lamort*”, cognome da leggere staccato: “La Mort”. In francese come in italiano la morte è femminile, come pure in latino; in greco è maschile, come pure in tedesco e in inglese. Tutto ciò è degno di nota. Non si sa dire quale dei due generi sia più giusto; tutt'e due sono giusti. Quando la parola è al maschile, intende il fulmine che cade dall'alto, la durezza del colpo e del rapimento, la tragica serietà; quando la parola è femminile, richiama l'aspetto improvviso, irrazionale, forse lunatico della morte, e più in profondità l'immagine della terra che genera la vita e se la riprende. (Qui) s'intende l'elemento lunatico, estroso, arbitrario fino alla mancanza di serietà. La morte è qui un essere che si comporta con l'esistenza come le pare e piace; svolge e intesse destini in modo tale che ne nascono cose fantastiche... Tutto non è che un “teatro” e gli uomini vi passano e ripassano, ciascuno con la sua propria vita. Non avvertono d'essere tutti nelle mani della morte; diciamolo meglio: nelle mani della “Signora Morte”. E non avvertono che questa è una dama artificiosa che con gli affanni e dolori degli uomini intesse sciocchezze e follie, ossia “cappelli invernali/ a buon mercato del destino”, per mezzo di “fiocchi, guarnizioni, fiori, coccarde, frutti artificiali —, tutti/ con falsi colori”... Da notare che i “cappelli del destino” di cui si parla sono “cappelli invernali”, destinati dunque all'ultima stagione della vita, alla vecchiaia e alla morte».³⁴

Ancora una volta un dramma teatrale, con la spettrale modista che in questa piazza, meglio in questo teatro infinito intreccia stupide cose con i destini degli attori che ne calcano le scene. È rappresentato con ciò il gioco crudele della morte, inafferrabile e lunatica, con gli uomini esposti al suo beffardo raggrò.

Questa è la situazione propria dell'uomo, perché soltanto l'animale è:

[...] Libero da morte.

Noi soli vediamo *la morte*; il libero animale

³⁴ RMR. I, pp. 248-249.

ha sempre il suo tramonto dietro di sé
[...] e quando va, va così
nell'eternità, come vanno le fonti.³⁵

Solo l'uomo guarda alla propria vita, la vede scorrer via, sente la fine incombente e di lì gli nasce l'angoscia. L'animale non ha coscienza del passare della sua vita e quindi della fine e della morte; la morte è solo un momento intrinseco del suo arco vitale:

«L'animale ha il suo "tramonto" non come un oggetto di osservazione "davanti" a sé, ma solo "dietro di sé", non visto. Perciò non ne ha neppure paura, bensì è "libero da morte"... L'animale va "nell'eternità, come vanno le fonti". La fonte [è qui] immagine dell'autentico movimento dell'esistenza: l'acqua della sorgente emerge dalla sua profondità interna, e non punta verso una meta, ma va semplicemente fuori».³⁶

Con ciò abbiamo riproposto alcuni passaggi poetici di Rilke particolarmente felici nell'evocare l'evento della morte. Guardini ne condivide la potenza evocativa ed è partecipe della loro suggestione, ma ciò non implica che ne abbracci la sottesa filosofia della morte. Egli non può accettare il messaggio rilkiano che vuol fare della terribile realtà della morte una sorta di «metamorfosi orfica»,³⁷ anche se le radici

³⁵ Elegia VIII, vv. 9-13, in RMR. II, p. 350.

³⁶ RMR. II, p. 350-351. Certo anche l'animale ha paura del nemico (e quindi in ultima analisi della morte), «ma Rilke intende evidentemente quell'angoscia che sorge dal sapere riflesso circa la inevitabilità della propria fine» (ivi, p. 351). Della morte dell'animale Guardini si era già occupato nell'articolo citato *Das Sterben der Tiere*.

³⁷ RMR. I, p. 205. Da questo punto di vista si possono accostare la visione della morte rilkiana e quella di Hölderlin: «In tale contesto balza chiaramente agli occhi l'importanza di Hölderlin e di Rilke... Perché il problema della trascendenza non viene risolto *dalla* morte, ma *attraverso* la morte. Ed entrambi questi poeti, ciascuno nel suo modo, si sono sforzati di superare la morte con l'introdurla nel mondo da essi cantato. In Hölderlin un concetto dionisiaco dell'al di là si sforza di comprendere in un unico ciclo vitale il regno dei morti e quello dei vivi. Per Rilke invece, seguace di Orfeo, la morte rappresenta un mutamento e un trapasso nel regno, anche esso presente e attuale, dell'invisibile» (H. KUHN, *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Brescia 1961, p. 80). In particolare per Hölderlin «il defunto e il regno dei defunti sono reali. Non cadono nell'irrealtà a cui li destinava il pensiero moderno. Restano congiunti alla famiglia, al popolo, alla terra. Non sono ombre, ma veri e potenti; non insensibili, perduti per la vita, ma in tutto e per tutto positivi. Appartengono all'essere e agiscono sull'essere. Anzi essi ritornano espressamente, storicamente... La morte non può essere semplicemente un finire. Questo semmai

cristiane della poesia rilkeana fanno sì che riproponga spesso, pur in veste secolarizzata, una visione della morte non lontana da certi versetti della Scrittura. Occorre però allontanarsi da Rilke per cogliere l'autenticità della concezione cristiana della morte, quale Guardini la intende. L'importanza di Rilke non è solo nel fatto che i suoi versi introducono in modo potente al tema della morte, ma è nel suo essere un testimone del tempo, il nostro tempo, che rende problematico l'annuncio della proposta cristiana sulla morte. Rilke infatti, spogliando la morte della sua vera e propria serietà,

«sta in accordo con l'età moderna in quanto respinge sia la *protesta* cristiana contro la morte, sia la sua accettazione espiatoria della colpa originaria, e la inserisce come un momento necessario nella totalità dell'esistenza... La sua teoria della morte... [è] possibile soltanto se la persona scompare. Nessuno che sappia che cos'è la persona dirà mai che la morte è "fida ispirazione della terra"». ³⁸

Rilke quindi si pone, anche se in modo del tutto personale e raffinato, in sintonia con l'atteggiamento culturale prevalente nel nostro tempo che alterna la *rimozione* della morte nella sua capacità di suscitare interrogativi esistenziali all'en-

soltanto per la vita pigra e cattiva; per quella valida, invece, la morte è il punto supremo. La morte emerge dallo stesso supremo culmine della vita. Proprio nel momento che la vita di quaggiù raggiunge la sua ultima intensità, si annuncia in essa l'al di là: come l'abisso in cui precipita una vita colma, "che stava diventando troppo bella a se stessa". Ciò risulta chiaro sia per il singolo (vedi, per esempio, la poesia *Heidelberg*), come pure per la vita dei popoli (vedi *Stimme des Volkes*). Oppure risulta chiaro dalla logica del delitto e dell'espiazione (vedi l'*Empedokles*...). Per Hölderlin, lo stato della morte e l'al di là rappresentano una forma reale dell'essere, rispetto alla quale la vita terrena è l'altra forma non meno reale e significativa» (R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg '1955; tr. it. *Mondo e Persona*, in *Scritti filosofici*, vol. II, a cura di G. SOMMAVILLA, Milano 1964; p. 59).

³⁸ RMR. II, pp. 487-488. La serietà della morte «implica il fatto che l'uomo non può dar l'assenso alla morte... Ogni assenso di tal genere è privo di credibilità» (ivi, p. 482). Rilke non è comunque pienamente assimilabile all'atteggiamento moderno nei confronti della morte «in quanto considera i morti e il loro regno come reali e come essenziali per il mondo: conferisce anzi ad essi un'importanza speciale nel contesto dell'universo. La sua immagine dell'esistenza dei morti possiede un'intensità tutta particolare che si riallaccia a rappresentazioni dell'antica religiosità mitica, ma che è determinata pure manifestamente da esperienze di genere occultistico» (ivi, p. 487). L'accusa decisiva di Guardini a Rilke su questo come su altri terreni è comunque quella di aver determinato un'eclissi della persona entro la Totalità cosmica che non presenta aperture alla Trascendenza. Cf. anche H.U. von BALTHASAR: in Rilke «la morte non ha più nulla a che fare con il peccato, la pena, la non-natura, ma è il familiare evento della natura» (*Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970, p. 74).

fatizzazione — se non al culto — di essa, che è un modo egualmente sottile per eluderne la serietà.

«La protesta essenziale contro la morte traligna ora nelle varie tecniche per eliminarla. Ma non essendole più possibile stornarla, si traveste nella volontà di rinnegarla, come si vede nelle varie forme di sepoltura, di commemorazione dei morti e via dicendo. In senso opposto, l'età moderna cerca di rendersi accettabile la morte facendola passare per una necessità naturale, glorificandola come un eroismo o celebrandola come un dissolversi dionisiaco nel Tutto».³⁹

È questa una tematica in certo modo storica e sociologica, in cui Guardini anticipa comunque tesi di lavori celebri come quelli di Philippe Ariès o di Ivan Illich.⁴⁰ Con linguaggio incisivo egli denuncia la «*degradazione* che ha subito il fenomeno della morte; ...l'angoscia insensata della morte combacia con un altrettanto insensato *ethos* del suicidio, con una vuota mitologia della morte e con un uccidere meccanico e insensibile».⁴¹ Il frutto è quello che il nostro autore definisce la *capitolazione dinanzi alla morte*, che caratterizza l'età contemporanea. L'uomo sembra non protestare più contro di essa perché non regge più il conflitto decisivo sul piano esistenziale che insorgerebbe in lui ed ha quindi escluso dal suo sguardo un elemento che comunque caratterizza il suo statuto ontologico. Si tratta di una sorta di «rilassamento unito a un'atrofia del sentimento per tutto ciò che interessa la persona umana, per l'onore e la dignità dell'uomo. È un fenomeno che può dipendere in parte dalla massificazione dell'esistenza umana propria dell'età moderna, in parte dalla razionalizzazione della tecnica»⁴² e si collega con «la biologizzazione e sociologizzazione dell'esistenza che si va imponendo dappertutto».⁴³

In questo contesto, che la poesia di Rilke evoca e la sociologia più avveduta può descrivere, si pone la filosofia della morte di Guardini fedele ai contenuti della rivelazione

³⁹ RMR. II, pp. 486-487.

⁴⁰ Cf. I. ILLICH, *Nemesi medica*, Milano 1978; P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente*, Milano 1978, e ID., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1985.

⁴¹ *Le età della vita*, cit., p. 67.

⁴² *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 143.

⁴³ RMR. II, p. 487.

cristiana, anche se legata allo sforzo di una più adeguata ermeneutica del dato rivelato.

* * *

Guardini parte dalla riproposizione del dato biblico dell'Eden (Gen 2,16-17), per cui originariamente e secondo la mente del Creatore, l'uomo non doveva morire. È questo un dato che urta e incontra immediatamente obiezioni nell'uomo moderno cui la scienza ha insegnato a vedere la morte come una necessità inderogabile della natura. In realtà, quella che noi chiamiamo morte è l'aspetto radicalmente nuovo e drammatico che ha assunto la «fine» dopo il peccato originale: anche nell'Eden la vita si sarebbe conclusa, ma non nel modo in cui noi ora sperimentiamo tragicamente la sua fine.

«Nello stato di paradiso non vi era ombra di morte. Questo non vuol dire naturalmente che gli uomini avrebbero continuato sempre a vivere come vogliono miti e leggende: se questa ipotesi fosse valida, l'autore sacro avrebbe dovuto manifestarla, affermando subito la loro perenne giovinezza e vitalità. La vita si svolge nel tempo e nello spazio, ed ogni vita ha una forma, per cui, proprio per il fatto di avere una forma, la vita deve avere un prima e un poi, un inizio e un termine. Questo termine, ad ogni modo, non sarebbe stato la morte che noi conosciamo. Dal momento che le cose hanno seguito un'altra via, non importa domandarci ora di che specie sarebbe stata una tale fine».⁴⁴

La potenza esistenziale della riflessione guardiniana sulla morte si esprime comunque nella sua puntuale definizione

⁴⁴ La morte, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 137. Cf. anche *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960; tr. it. di C. di Zoppola, *Pregheiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro*, Brescia 1973, p. 194: «L'uomo dei primi tempi — furono anni o giorni, chi può saperlo? — viveva della forza di un'anima pura, unita a Dio ed era perciò salvo. Naturalmente la sua vita avrebbe trovato, come tutto ciò che è temporale, la sua fine; che, però, non sarebbe stata la morte, ma un passaggio nell'eternità, in un modo che non possiamo sapere, in quanto tutto è avvenuto diversamente. L'uomo ha tradito Dio, perciò la fine della vita è stata la morte e da allora la potenza della morte opera talmente in tutto, che si può dire — non senza ragione — che la nostra esistenza sia determinata dalla morte». Lo stesso concetto è ribadito in N., p. 4.

della morte. La morte non è tanto l'atto terminale del vivere o almeno non è solo questo: essa è infatti *dentro tutta l'esistenza*. Come suggerisce la suggestiva espressione di Guardini:

«La fine non è [solo] del genere delle ultime gocce che stillano da un recipiente: il proprio di queste sta unicamente nel fatto che dopo di esse non ne vien più nulla».⁴⁵

È piuttosto una fine che è insieme un compimento; in essa tutto acquista il proprio *valore definitivo*.

«La morte è pur sempre vita. La morte non è soltanto un terminare e uno scomparire, bensì porta in sé un senso. Pensiamo al doppio significato della parola “enden” — terminare, concludere — che emerge in connessione con l'aggettivo “voll” — pieno —. “Voll-Enden” significa certo “portare a termine”, ma nel senso che vi si completa ciò di cui si tratta. Pertanto, la morte non è un azzeramento della vita, bensì è il valore conclusivo della vita — qualcosa che la nostra epoca ha dimenticato —. Gli antichi hanno parlato della “ars moriendi”, dell'arte di morire [che in tale peculiare prospettiva è l'arte di vivere], e con questo intendono dire che vi è un morire sbagliato e un morire giusto: l'esaurirsi della fonte e il perire, ma anche il completamento e il perfezionamento, la realizzazione ultima della forma dell'esistenza».⁴⁶

A conferma di ciò Guardini propone due esemplificazioni emblematiche, due immagini felici, quella del dramma e quella della melodia.

«È l'epilogo di un dramma che mette in piena luce la personalità del protagonista; così è la morte che guida la vita dell'uomo al suo pieno compimento (*Voll-Endung*) nel bene o nel male».⁴⁷

Ancora più suggestivo ed efficace l'utilizzo della melodia come metafora della vita attraversata e conclusa dalla morte:

«L'inizio e la fine sono dei misteri... La nascita e l'infanzia sono un elemento vitale nell'uomo: per l'individuo esse sono l'analogo di quello che per la storia universale sono le origini... Questo elemento agisce per tutta la vita, fino al termine definitivo. Inversamente,

⁴⁵ N., p. 4.

⁴⁶ *Le età della vita*, cit., pp. 86-87.

⁴⁷ N., p. 4.

tuttavia, la fine agisce a ritroso fino al primo inizio. Del pari, l'attacco della melodia ne determina la forma in tutto il suo sviluppo successivo, così come anche la fine dà forma alla melodia percorrendone lo svolgimento a ritroso. La vita non è un affastellamento di parti, bensì una totalità che — con un'espressione un po' paradossale — è presente in ogni punto dello sviluppo. Così, la fine agisce su tutto lo svolgimento della vita: è la consapevolezza che la curva della vita declinerà e si arresterà, che ogni avvenimento muove verso un termine, che chiamiamo morte».⁴⁸

In tal modo Guardini è riuscito a riportare entro la sua riflessione filosofico-teologica sulla morte tutta la pregnanza della filosofia dell'esistenza del suo tempo, pur non condividendone gli esiti ultimi,⁴⁹ rintracciando proprio sulla base di essa una definizione, ben più pregnante di quella tradizionale,⁵⁰ dell'evento della morte. Infatti viene evocata la definizione heideggeriana della morte:

«La morte non sta affatto solo al termine della vita, ma la pervade in tutta la sua estensione, tant'è vero che si è definito *la vita* quel movimento che mette capo alla morte».⁵¹

Indubbiamente la morte ha anche un significato naturale. Pensiamo alla *morte biologica* come esaurimento del nostro patrimonio di energie vitali; alla *morte psicologica* di chi non ha più nell'intimo un efficace centro di resistenza, è stanco di

⁴⁸ *Le età della vita*, cit., pp. 57-58.

⁴⁹ Gli esiti ultimi della filosofia dell'esistenza con evidente riferimento al pensiero di Heidegger appaiono a Guardini esposti al pericolo del nichilismo: «Il limite dell'uomo così come egli vive nella nostra storia, ha il carattere della morte. Si può dire che *limite* sia per l'umanità sinonimo di morte. Così il pensiero della morte non ci lascia mai. La morte... è una possibilità sempre incombente, che trova la sua espressione nei diversi stati psicologici: malinconia, depressione, alienazione e, infine, angoscia... Nella nostra epoca minacciata da tanti immani pericoli esterni e interiori, è diventata, quell'angoscia, essenza di una filosofia imperniata, appunto, intorno al fenomeno del puro essere-finito, dell'uomo limitato in una situazione limitata e irripetibile, di questo carattere di limitatezza in ogni essere, ovunque e sempre. Il vero nome con cui viene indicata questa minaccia di cui ora abbiamo parlato è tuttavia ancora un altro: il *Nulla*, un fenomeno che ha assunto addirittura un carattere mitico. Il fatto cioè che il finito non è assoluto ed ha pertanto bisogno di essere sostenuto da Dio: ma Dio sfugge alla ragione, e al suo posto incombe come uno spettro, il *Nulla*». (*La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 142).

⁵⁰ Cf. K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966, p. 17: «L'espressione tradizionale della dottrina cristiana descrive... la morte come *separazione tra corpo e anima*». Anche Rahner come Guardini ne denuncia l'insufficienza antropologica ed esistenziale: cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982.

⁵¹ N., p. 5.

vivere e si lascia, psicologicamente almeno, morire; alla *morte biografica*, il pensionamento, cioè il necessario abbandono e la perdita di tutto ciò che uno è stato per una vita intera, insegnante o prete o intellettuale o imprenditore...⁵² Si tratta di una dimensione naturale della morte perché né possiamo con una cosmesi biologica riavere il nostro limitato patrimonio vitale, né ricostruire artificialmente una psiche lacerata, frustrata e malata, né tantomeno evitare all'infinito il nostro ritiro dal lavoro. Su questa naturalità del morire si sono costruite le diverse concezioni, antiche e soprattutto moderne e contemporanee, della morte che hanno tentato di estinguere la protesta nei confronti di essa ricorrendo ad una presunta superiore saggezza. Guardini offre a tal proposito una precisa fenomenologia di questi possibili atteggiamenti «saggi» nei confronti della morte, una sorta di «galleria» affollata da diversi personaggi.

Anzitutto il *fatalista*. Questo era un atteggiamento, dice Guardini, proprio degli antichi. «La morte si può sentire come un'oscura inconcepibile fatalità che grava sull'esistenza, colmandola di malinconia, ma che deve essere sopportata; così, poniamo, come fu presso gli antichi», anche se ricerche più scaltrite e scientificamente più accurate ci dicono che anche

«nei primi tempi i popoli sperimentavano la morte altrimenti da noi. Non la sentivano affatto come naturale, quasi il normale polo opposto alla vita. Per il loro sentimento la morte non ha bisogno di essere, e non ci deve neppure essere: se sopravviene, vuol dire che ci sta, risalendo, una causa speciale, e precisamente una maligna potenza spirituale — anche là ove si tratti di una vita ormai consumata, o di una sciagura, o della morte in guerra».⁵³

⁵² Cf. N., pp. 5-6. Per quanto riguarda la *morte psicologica* Guardini rileva che il «rapporto dell'uomo alla vita presenta un carattere contraddittorio, e non implica unicamente il desiderio della conservazione, ma anche quello del disfacimento» (ivi, p. 6). Un esempio di *morte biografica* può essere proprio quella di un imprenditore: «Ha investito nella sua azienda tutto il suo — se stesso e i suoi averi —, ma un giorno è costretto a riconoscere che, proprio per fedeltà a questa azienda, deve ritirarsi, poiché un altro può giovarle di più. Se ora egli non trova più nulla che valga il merito di un nuovo inizio o conferisca al suo ozio un senso spirituale umano, la sua vita, dal punto di vista biografico, è parimenti conclusa, per quanto longeva possa ancora protrarsi» (ivi, p. 6).

⁵³ *Der Herr*. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1937; tr. it. *Il Signore*. Meditazioni sulla persona e la vita di N. S. Gesù Cristo, Milano 1949, p. 138 e p. 253.

Nell'età contemporanea la naturalizzazione dell'evento della morte è operata soprattutto dal *naturalista* che si affida alla scienza in modo fideistico fino a diventare un *positivista*. In tali prospettive, poiché ogni essere vivente è soggetto alla caducità, la morte rientra perfettamente nell'ordine delle cose.

«Secondo il naturalismo esiste soltanto l'individuo biologico il quale muore con la stessa spontaneità dell'animale». ⁵⁴ «La scienza liquida in fretta il problema: definisce l'uomo secondo un concetto di vita animale organica e vede la morte come il più normale degli eventi. Non ammette infatti discussioni di sorta... Per quanto poi concerne le reazioni della nostra coscienza esistenziale immediata, per la quale il fenomeno della morte è tutt'altro che naturale, tutt'altro che semplice conseguenza del dato umano, la scienza le emargina altrettanto pienamente dal campo dello studio dell'uomo per confinarle nell'irrealtà, tra sogni e fiabe, quando non le considera come esasperazioni drammatiche della vita». ⁵⁵

Ma anche il *filosofo spiritualista* antico o moderno commette per Guardini l'identico errore. Egli sentenzia

«che la realtà più propria e autentica dell'uomo è il suo spirito. Questo è indistruttibile e nella morte ritrova la sua autentica esistenza. Il problema è dunque unicamente circa il modo in cui lo spirito è potuto cadere sotto le catene del corpo e il modo come ci si debba assumere il compito della sua liberazione». ⁵⁶

La morte in tal caso non solo è naturale, ma è agognata come punto necessario di passaggio alla liberazione.

C'è poi lo *spirito dionisiaco* che, sulla base di una filosofia nel contempo tragica ed esaltante, vede come vile e sleale il pretendere di vivere oltre la fine, rigettando in tal modo la logica profonda della vita di cui la morte è da sempre il necessario e dialetticamente essenziale contromoto e rovescio della medaglia.

⁵⁴ RMR. II, p. 484. Cf. anche *Pregiera e verità*, cit. p. 201: «Per materialismo e positivismo... la morte è semplicemente la fine; per ogni singolo come pure, quando un giorno la terra divenisse inabitabile, per tutta l'umanità. Quanto l'uomo e l'umanità possono vivere entro questo termine, deve bastare al loro desiderio di vita, poi non vi è più nulla».

⁵⁵ *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., pp. 138-139.

⁵⁶ RMR. II, p. 484.

«La concezione dionisiaca cerca di comprendere la morte, accostando il problema della morte a quello del sesso, dell'Eros, per cui generazione e morte, procreare e morire, sono eventi fondamentali dell'esistenza, potenze elementari che formano la grandezza e la potenzialità della vita».⁵⁷

La morte è qui concepita con esaltazione, come il momento grandioso e indicibile in cui la vita tocca il vertice supremo cui occorre abbandonarsi.

Analogo ad esso, se non una sua espressione, è quello che Guardini definisce come il *sentimento romantico*, che «assumendo vita e morte come i due poli dell'esistenza, quali luce e tenebre, altezza e profondità, aurora e tramonto, dà prova di un vacuo estetismo, sotto il quale si nasconde un inganno infernale».⁵⁸

L'ultima figura da porre entro questi atteggiamenti e concezioni ambigualmente tese a naturalizzare l'evento della morte è per Guardini quella dell'*idealismo eroico*, che guarda alla caduta dell'individuo con imperturbabilità poiché comunque cade ciò che deve cadere, mentre l'essenziale rifulge in una specie di immortalità storica. Una visione dell'*eroe* che talora può sfociare in una vera e propria «mistica» della morte.

«Un'altra visione alterata della realtà della morte c'è data dagli eroismi: è normale che l'uomo sia pronto ad affrontare la morte con piena accettazione morale, pronto addirittura ad affrontarla coraggiosamente e liberamente come il più alto valore. Ma se poi subentra un certo entusiasmo per la morte allora si può parlare di un fatto innaturale; a prescindere dal vergognoso modo con cui spesso il potere politico cerca di raggiungere il proprio interesse con secondi fini...».⁵⁹

⁵⁷ *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 140. Cf. anche RMR. II, pp. 393-394: Per «il dionisismo... tutto è "revocabile". Nel dionisismo domina unicamente la "vita". Tutto viene dalla vita e tutto va nella vita. Ciò che emerge alla vita deve morire; ma prima che muoia genera di nuovo la vita... Solo il grande fiume della vita ha importanza ed esso resta, si attua anzi proprio per mezzo della perdizione del singolo. Nell'elemento dionisiaco non esiste una validità o una memoria».

⁵⁸ *Il Signore*, cit., p. 253.

⁵⁹ *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 140. È quella «mistica della morte» che si può ritrovare nelle Elegie di Duino di Rilke: cf. ad es. Elegia I, vv. 41-42 in RMR. I, p. 47: «/.../ l'eroe sopravvive, lo stesso perire fu a lui soltanto un pretesto per essere: la sua ultima nascita», che Guardini così commenta: «Perfino il

Egualemente naturale la morte dell'uomo appare presso le religioni non cristiane d'Oriente che vedono nella morte la possibilità della liberazione dell'anima che, diversamente dal corpo, è semplice, indistruttibile, misteriosamente vibrante di energia.⁶⁰

Ma entro il cristianesimo stesso c'è una posizione che Guardini definisce di *radicalismo cristiano* (riferendosi ad alcune tesi sollevate dalla teologia evangelica e con ogni probabilità allo stesso Karl Barth), che pure afferma «che con la morte l'esistenza umana è finita» e ciò si vuole sostenere

«per amore della purezza della fede, [per la quale] debbono andar distrutti tutti i ponti che potrebbero condurre dal mondo terreno alla manifestazione di Dio... [La morte post-edenica] non significherebbe soltanto la fine biologica, ma il dominio del potere della morte sull'esistenza, anche su quello che noi chiamiamo "spirito". Così la fine della vita terrena sarebbe la fine di tutto l'uomo. Il pensiero di un'anima spirituale indistruttibile e della sua vita ulteriore oltre la morte, sarebbe paganesimo e non converrebbe al cristiano; poiché con ciò si persuaderebbe che nella sua esistenza vi sia allora qualcosa che possa sottrarsi al potere del giudizio di Dio. Il cristiano dovrebbe attenersi esclusivamente all'annuncio della Risurrezione.

perire è per l'eroe un passo di più nel senso della durata, poiché dalla morte riceve rilievo definitivo la sua figura. È "la sua ultima nascita": l'ultima della serie delle varie nascite, ossia di tutte le azioni e le gesta da cui la sua forma essenziale è stata plasmata. Ora essa è del tutto compiuta e reale. Il senso delle parole "lo stesso perire fu a lui soltanto un pretesto per essere" è: "perire" significa propriamente non esistere più. Ma qui l'espressione è esatta solo in apparenza; di fatto il perire è il sigillo dell'esistere più autentico» (RMR. I, p. 48, il corsivo è nostro).

La tematica dell'eroe era già propria della tragedia classica «dove l'eroe, dopo aver vissuto lottato sofferto e commesso errori, finalmente tramonta con il segnacolo della gloria. Ora sopravvive il sentimento che in questo tramonto aureolato di gloria sia stata espiata la colpa. Un orizzonte si dischiude, ed è pieno di luce. Quello che doveva cadere è caduto, ma l'essenziale rifulge in una specie di immortalità» (N., p. 7).

⁶⁰ Cf. N., p. 8. Tutte «queste rappresentazioni [religiose] sembrano avere un elemento in comune: fanno getto della compagine caduca dell'uomo (der Leib) per mettere invece allo stesso livello la vittoria sulla morte e l'immortalità dell'anima» (ivi, p. 9).

Questa galleria guardiniana di posizioni teoretiche può lasciare perplessi perché spesso i suoi referenti appaiono generici: il positivista, il romantico, l'idealista, il tragico, il dionisiaco, ecc. Ciò appartiene alla modalità propria del filosofare guardiniano, che è certo estraneo ai moduli accademici, e spesso cerca di stringere in direzione dell'essenziale, cercando una sintesi e sacrificando molte sfumature. Può essere discutibile, ma per sviscerare a fondo la questione occorrerebbe affrontare il nodo complessivo dell'atteggiamento filosofico di Guardini che non può essere di certo analizzato in questo intervento.

Cristo avrebbe, al nostro posto, subito il potere della morte, vincendolo. Ma sarebbe risorto e il suo santo potere di vita, un giorno — quando egli tornasse — fisserebbe al tempo la sua fine e chiamerebbe anche gli uomini alla risurrezione. Allora il corpo e l'anima risorgerebbero ad una nuova esistenza che non avrebbe nessuna relazione con quella terrena, ma sarebbe piuttosto puro dono della grazia creatrice». ⁶¹

Per Guardini una posizione come questa può trovare argomenti nella prospettiva vetero-testamentaria; ma come si può ancora parlare di una discontinuità assoluta e radicale tra la nostra morte e la risurrezione nell'ultimo giorno, di una distruzione dell'anima e di un così spaventoso iato, quando non vi è parola nei Vangeli che parli di una tale morte radicale? Anzi alcuni passi parlano espressamente dello spirito personale dell'uomo che immediatamente dopo la morte entra al cospetto di Dio. ⁶²

«Naturalmente anche l'anima sperimenta il potere della morte... Ma il pensiero che questo potere la distrugga nel suo essere è altrettanto "pagano" di quello secondo cui la vita eterna promessa dalla buona novella consista nella indistruttibilità dello spirito, di cui parla un Platone». ⁶³

⁶¹ *Preghiera e verità*, cit., pp. 202-203. La posizione di Karl Barth è espressa soprattutto in *Kirchliche Dogmatik*, III/2 e IV/1, Zollikon-Zürich 1948-1953, e in *Unsterblichkeit*, contributo all'opera collettiva di N.M. LUYTEN-A. PORTMANN-K. JASPERS-K. BARTH, *Unsterblichkeit*, Basel 1957. Per l'illustrazione delle tesi di alcune correnti della teologia evangelica e dello stesso Karl Barth tese a negare la sopravvivenza dell'anima dopo la morte e la restituzione dell'uomo integrale con un nuovo atto di Dio gratuito e creativo, cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, cit., pp. 194-198. Il problema, sostiene Guardini citando un passo di S. Agostino, è intendersi sul significato cristiano e non platonizzante di *immortalità*: «Agostino ha un pensiero che, a primo incontro, ci appare strano, ma poi introduce molto addentro nella natura dell'esistenza. Parlando dell'anima umana e dell'essere spirituale degli angeli, egli pone il quesito se siano immortali, e risponde: no. Evidentemente, l'anima umana non potrebbe morire come il corpo; spirituale, e quindi indistruttibile, in essa non vi è luogo a scomposizione. Ma questa non è ancora l'immortalità, di cui parla la Sacra Scrittura. Quest'ultima non sgorga dall'anima stessa, ma da Dio. Il corpo ha la sua vita dall'anima, e in questa si distingue dal bruto. La natura del corpo umano consiste nel fatto che la sua vita erompe dall'anima come un arco di luce. A sua volta, la vita dell'anima, di cui parla la Rivelazione, viene da Dio in quell'arco di luce che si chiama "grazia". Di questa vita poi non partecipa soltanto lo spirito, ma pure il corpo. Tutto l'uomo fedele, corpo e anima, vive di Dio. Soltanto così va intesa la vera, sacra immortalità» (*Il Signore*, cit., p. 254).

⁶² Cf. Lc 16,22ss e 23,43.46.

⁶³ *Preghiera e verità*, cit., p. 204.

In definitiva, dopo aver analizzato e scrutato questi diversi atteggiamenti nei confronti della morte, che tendono tutti seppur in modo diversissimo a neutralizzarla, affermando che è *giusto, naturale*, se non addirittura che è *bello* il nostro umano destino di morte, ritorna con tutta la sua forza inquietante l'interrogativo:

«È proprio così naturale la morte? Se lo fosse, ci si dovrebbe adattare, e precisamente con il sentimento di un supremo dovere, sia pur così duramente pagato. Ma dov'è una morte siffatta? Vi è chi sacrifica la propria esistenza per un grande ideale, oppure, stanco sotto la pressione delle miserie della vita, accoglie la morte come una liberazione. Ma v'è un uomo solo che affermi la morte come un piano coronamento della sua esistenza? Io non l'ho ancora trovato, e quanto ho sentito a questo riguardo non erano altro che chiacchiere intese a nascondere timore. *L'atteggiamento normale dell'uomo di fronte alla morte è un atteggiamento di difesa e di protesta, che parte precisamente dall'intimo del suo essere. La morte non è naturale*, e ogni tentativo d'intenderla a questo modo si risolve in un'infinita malinconia».⁶⁴

La morte quindi, al di là delle apparenze di naturalità, è innaturale: essa è conseguenza di un fatto, di un evento, di un'azione e di una decisione che hanno posto l'uomo in contraddizione con le premesse originarie della sua esistenza. Ha perciò un *carattere storico* e l'ambiguo rapporto dell'uomo con la morte, ora accettata ed anche talora desiderata, ora rimossa e rigettata, dimostra che questa cosiddetta naturalità è innaturale o almeno è in tal modo percepita dall'uomo. L'uomo dell'Eden, nell'incontro con Dio, nella sua apertura relazionale alla pienezza dell'Essere, fu sottoposto a una prova. Poteva protendersi verso una tale pienezza, ma egli non volle protendere l'arco al di là di sé per richiuderlo invece su di sé, volle centrarsi in modo esclusivo su di sé ed *essere come Dio*, far da sé e per sé e così l'arco si infranse e l'espressione di questa frattura fu la morte e il «nulla maligno» che essa convoglia con sé.⁶⁵ Il fatto poi che il primo

⁶⁴ *Il Signore*, cit., p. 253. Il corsivo è nostro.

⁶⁵ Cf. *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 139. Per il passaggio dal «nulla benigno» a quello maligno, cf. *Il Signore*, cit., p. 440: «L'uomo può, sul terreno della realtà, modellare oppure dallo spazio irreal della fantasia dedurre immagini. Conferire l'essere a ciò che ancora non è, creare dal nulla, non può. Il nulla è per lui mistero, muro, inafferrabile. Un vero e proprio rapporto al nulla, per

uomo cadde fece stato per tutti in virtù dell'essenza comunitaria dell'uomo.⁶⁶ Per questo l'uomo porta in sé un'insuperabile e insopprimibile ribellione contro la morte. E di qui viene il radicale e inevitabile *anti-socratismo*⁶⁷ di un'autentica

vero, ha solo Iddio, poiché egli solo ha potere di far sì che qualche cosa realmente sia. Ciò che l'uomo sperimenta intorno al nulla, è soltanto la rottura di ogni rapporto. Dio... ha creato l'uomo. Unicamente da Dio è stato dato all'uomo di esistere, e unicamente in ordine a Dio egli sarebbe potuto vivere. Ma peccò, cercando di scalzare questa verità fondamentale della propria esistenza, per fare di sé il suo centro. Andò lontano da Dio — realmente, in un senso formidabile. Andò lontano dall'essere reale, verso il nulla. Quel primo nulla, dal quale Iddio aveva tratto l'universo, era stato, per così dire, il buono, puro, schietto nulla: il semplice non esserci nulla. Ora appare il *nulla maligno*: della colpa, del pervertimento, della morte, dell'assurdo, del vuoto. L'uomo decaduto gli va precipitando sopra — senza peraltro poter mai effettivamente raggiungerlo, chè... non può, lui che non si è creato da sé, distruggere se stesso». Interessante l'annotazione di Guardini, che si rivolge contro alcune concezioni moderne dello stato dell'uomo nell'Eden tra cui spicca quella hegeliana: il racconto biblico dei primi capitoli della Genesi «viene quasi radicalmente falsato, non è dire troppo, dalla critica dell'età moderna. E precisamente nel senso che lo stato anteriore alla decisione viene inteso come fase naturale di immaturità infantile dell'individuo e primitiva dell'umanità, e il cibarsi del frutto dell'albero proibito come un trapasso verso la maturità» (RMR. II, p. 485).

⁶⁶ Cf. *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973, p. 106: «Gli uomini sono così profondamente legati tra loro dalla comunione di responsabilità e di destino che la fedeltà del primo uomo sarebbe stata la preservazione degli altri; ma la colpa del primo uomo diventò la colpa di tutti. È il mistero del peccato originale. Esso è insopportabile a ogni mentalità individualistica che non si rende conto quanto sia profonda la nostra solidarietà. Ma chi ha compreso che ogni "io" sta anche nel "tu"; che ognuno vive in ogni altro; che la sua gioia e il suo dolore dipendono dalla gioia e dal dolore dell'altro, allora egli vede chiaro come la Chiesa con il dogma del peccato originale attinge veramente il fondo dell'essenza comunitaria dell'uomo».

⁶⁷ Cf. *La morte di Socrate*, cit.: «Questo "andar a morire" che Platone fa pronunciare [nell'*Apologia*]... al suo maestro è più del semplice fatto che egli deve morire, mentre gli altri possono continuare a vivere. Qui si adempie invece l'essenziale "avviamento alla morte" del vero filosofo di cui parlerà il *Fedone*, mentre gli altri rimangono nelle prove della vita terrena... Se... il *daimonion* non si è fatto sentire quando Socrate ha messo piede nella sala del tribunale; se non è intervenuto quando nella difesa stava per dire cose che avrebbero peggiorato la sua situazione, vuol dire che la morte deve essere un bene... Nel modo della difesa socratica è in atto un motivo che vuole la morte. In un uomo di così potente energia vitale e di una così limpida spiritualità positiva, non può trattarsi di qualche morboso desiderio di morte. Socrate non vuole la morte in quanto tale, ma sa che... la morte è il passo verso la vita vera e propria...» (pp. 129-131). Certo quella di Socrate non è una concezione dionisiaca della morte né anticipa la visione nietzschiana: «La coscienza può condurre l'uomo alla morte fisica, quando il suo comandamento lo mette in un insolubile conflitto con il mondo vigente. Ma essa supera anche la morte, attuando un significato che sopravvive alla fine temporale. Questo significato... non ha un carattere dionisiaco. Lo avrebbe se la morte fosse intesa come sgorgo dell'onda vitale, cui seguisse una nuova ascesa; o come culmine della vita singola, nel quale, rompendo la forma individuale, il tutto si imponesse trionfante. La morte invece viene superata nel mentre l'uomo spiritualmente desto si rende conto di un

visione cristiana della morte. Non può esistere per il cristiano la «bella morte»; egli sa che la morte in sé come tale non ha un senso proprio. La morte non procede dalla intima necessità dell'esistenza umana, ma dalla colpa: non è la fine che si poteva ipotizzare nell'Eden, ma è piuttosto un duro e umanamente indecifrabile e insensato modo di finire che ci è stato assegnato come *stipendium peccati* e che ha determinato una vera e propria tirannia della morte sulla vita dell'uomo e del cosmo.⁶⁸

Letta la morte nella sua complessa ed effettiva dimensione antropologico-esistenziale, che determina disgusto e rifiuto, si innesta comunque la *prospettiva cristologica*. Anche per la morte vale la visione complessiva di Guardini per cui la cristologia è la totalità e la pienezza della intelligenza degli eventi dal punto di vista cristiano:

«Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso od ordine di vita, che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali poi si possa dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è egli stesso; ciò che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio. Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca».⁶⁹

assoluto che sta al di là del fiume della vita e dei suoi ritmi, della nascita come della morte... Urgeva in Socrate veramente un'intima "volontà di morte", certo però di natura diversa da come la vede Nietzsche. Era la volontà di arrivare dopo la "esercitazione alla morte", fatta dal filosofo durante tutta la vita, nella libertà del puro rapporto fra spirito e idea, mediante la morte definitiva» (p. 168 e p. 204). Platone «ha disegnato Socrate [nel *Fedone*] nel momento in cui è preso dalla nostalgia della "vita al di là", come la sente il puro spirito... Oltre la vita immediata egli tende all'assoluta purezza e semplicità. La via per arrivarci è il distacco dal corpo, il pensiero puramente spirituale. Perciò filosofare è morire e il compimento della filosofia è il passaggio alla morte» (pp. 321-322).

⁶⁸ Cf. *La morte*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., pp. 141-142: la tirannia della morte è stata ben espressa da san Paolo (Rm 5,12-17; 7,24; 8,20-21): «Non vi è soltanto la distruzione della vita individuale che ripugna alla volontà di vivere e alla coscienza dell'uomo vitale. Vi è anche il potere della morte: il suo dominio universale, la sua inevitabile tendenza a dilagare, l'interferenza in tutta la vita di elementi di morte... In effetti le cose umane, come sono, non possono essere pensate se non commiste alla morte. Non vi è nessun programma per il futuro che non sia minacciato dalla possibilità di un incontro con la morte; nessuna collettività senza lo spettro della dissoluzione della morte. Ogni iniziativa, ogni parola porta in sé, sì, la speranza di una felice conclusione, ma anche il timore che la morte possa farvi la sua funesta comparsa».

⁶⁹ *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; tr. it. di M. Baronchelli, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 1980, p. 83.

Ebbene: «un che di nuovo avvenne della morte, quando Cristo vi si abbandonò». ⁷⁰ Certo la morte di Cristo non ha mutato le modalità umane del morire, ma ne ha indubbiamente cambiato il senso. Cristo morendo ha conferito alla morte un altro carattere rendendola di nuovo, non nella forma e nella modalità concreta ma nell'autenticità della possibilità esistenziale offerta a tutti, ciò che avrebbe potuto essere la fine senza morte del primo uomo: il passaggio ad una nuova e non più temporale ma eterna vita d'uomo. Per cogliere tutto questo occorre però rinarrare non solo il modo in cui Cristo ha patito la morte ma anche il modo in cui la considerava. Egli ne parla pochissimo e quando ne parla non vi insiste in modo particolare. È una realtà che c'è, basti pensare alla parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (Lc 16,22): tutti e due muoiono come è stabilito. Altrove egli la pone in connessione con la particolare cura che il Padre ha del mondo (Lc 12,20; Mt 10,28) oppure la respinge quasi con disprezzo, come nel brano paradossale in cui vede nel sacro dovere vetero-testamentario di seppellire i morti una pietra d'inciampo alla sequela (Mt 8,22).

Ma il lato veramente singolare e caratteristico è la *libertà* con cui Gesù si atteggia di fronte alla morte. Non è la libertà del saggio, né di un Socrate né di un Buddha ⁷¹ e neppure

⁷⁰ N., p. 14.

⁷¹ Della concezione della morte in Buddha, Guardini si occupa fin dalle lezioni berlinesi: cf. *Das Tod des Buddha. Die buddhistische Sinndeutung des Daseins und ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums*, in Vorlesungsankündigung, Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, Personal-und Vorlesungsverzeichnis, Wintersemester 1937-38, Berlin 1937. Cf. *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*. Beiträge zu einer Psychologie Jesu, Würzburg 1958; tr. it. di E. Liccaro, *La realtà umana del Signore*. Saggio sulla psicologia di Gesù, Brescia 1970, p. 30 e part. p. 63: in Gesù: «non c'è nulla dell'atarassia di uno stoico o dell'avversione per il mondo di un Buddha». Per il peculiare atteggiamento di Buddha dinanzi alla morte, cf. *Il Signore*, cit.: Buddha «sostiene la sua lotta, è riconosciuto, preso come maestro, e alla sua morte c'è intorno a lui piena venerazione, una cerchia di amici e di discepoli, in parte uomini di alto rango sociale e religioso. Egli stesso però percepisce la sua morte come il termine ultimo del suo lungo operare...» (p. 182). Interessante il paragone che Guardini stabilisce tra il commiato di Cristo e quello di Buddha narrato dalla *Collezione mediana* dei testi buddistici dell'India meridionale. «Queste due scene di addio offrono prima di tutto... varie rassomiglianze... Il maestro sta davanti alla sua morte; assegna ai suoi discepoli quanto ha di più importante e li consacra alla missione ventura nel suo spirito. Eppure quale differenza!... Che ne è di Buddha?... Esaminiamolo unicamente nella forma e nelle esigenze del suo magistero, e troveremo l'espressione più felice della sua natura nel nome che egli stesso pretese: il Veggente. Egli è convinto di aver scoperto la legge dell'inganno,

dell'«eroe che, votato a grandi imprese, vede la morte come l'altra pagina della gloria... Qui è qualche cosa d'altro. Gesù si sente libero dinanzi alla morte, interiormente, sostanzialmente — perché la morte non lo tocca. Nulla in lui è soggetto alla morte. Egli è inoppugnabile fino in fondo..., guarda la morte con occhio di dominatore. Nello stesso tempo però le è misteriosamente soggetto... Essenzialmente libero dalla morte, vi si è sottomesso di sua volontà. Egli è inviato per vincere la morte, in se stessa e davanti a Dio».⁷² Nella

che opera ovunque misteriosamente; ma di cui solo pochissimi giungono a conoscenza. Ormai questa legge sta aperta a tutti. L'esservi giunti è precisamente opera di Buddha. Egli l'ha sceverata fin nel profondo, e precisamente così egli ha sviluppato se stesso. Intorno a lui morente stanno i discepoli, in parte già in sublime comunicazione con il maestro. In uno sforzo supremo egli percorre una volta ancora tutti i gradi della meditazione; raccoglie tutte le forze che ha ancora sull'esistenza e, nel momento che egli riconosce giusto, lascia cadere i legami onde è vincolato alla vita: *non vi è più nulla*. I discepoli però hanno la consapevolezza che un mistero inaudito si sia compiuto... C'è forse nello stesso Gesù ciò che, di fronte ad una figura come Buddha, si direbbe *religiosa grandezza*? Non sembra che Buddha sia stato superiore per vie percorse, per introspezione nei rapporti dell'esistenza, per religiosa saggezza creatrice, per stile sovrano?... Ma sarebbe un grave errore e una tentazione profonda pensare così... Gesù è il Figlio del Dio vivente, il Logos fattosi uomo. Non appena l'occhio si posa su questa verità, tutte le altre misure si sfaldano... Così soltanto comprendiamo come egli stia fra i discepoli nell'ultima cena. Non solo come colui che sa, fra gente che non sa... ma come il Figliuol di Dio fra gli uomini che versano nello smarrimento... Nell'agonia di Buddha si avvera il coronamento solenne di un'attesa, e in questa si schiude una porta, attraverso la quale possono passare tutti coloro ai quali ne dia l'animo... Ben diversamente in Gesù. Una forza capace di confessare la verità fino alla morte e con la morte. Un cuore che ha accolto in sé l'infinità delle colpe umane e delle sofferenze sociali» (ivi, pp. 394-397).

⁷² *Il Signore*, cit., p. 139. La libertà di Gesù dinanzi alla morte risalta in modo particolare nelle tre risurrezioni: quando restituisce il figlio alla vedova di Naim (Lc 7,11-17) richiamandolo alla vita nel modo più naturale; quando ridona a Giairo la sua bambina (Mc 5,22-43) «con una così discreta delicata semplicità che egli sembra giocare con la morte, e la tragicità inchinarsi davanti a lui, mentre il sonno posato sulle pupille innocenti cede alla lieve mano materna che lo risveglia» (ivi); e infine nell'avvenimento grandioso della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-45). La libertà di Cristo nei confronti della morte è dovuta al fatto che «il quadro della sua morte è sempre unito a quello della risurrezione... La morte, alla quale va incontro Gesù, non è la nostra morte, la lacerante morte del peccato, ma una morte che egli, libero, accoglie dalla volontà del Padre... Da padrone egli scende nella tomba, non per necessità..., muore non per debolezza, ma per esuberanza di vita. Questo si manifesta nell'ultima notte, sul monte degli Olivi. La tragicità del tramonto irrompe su di lui. Egli è angosciato fino a morire, ma accetta la volontà del Padre. La morte non lo sorprende dall'interno come sequela di mortalità necessaria. Egli non ha ricevuto fin dalla nascita, come ognuno di noi, la ferita intima di cui la morte reale non è che l'ultimo gemito. Cristo è troppo profondamente invulnerabile: la morte non lo tocca se non per volontà del Padre, accolta dalla sua libertà personale... Noi la subiamo per forza: egli l'ha voluta per un sovrano trasporto d'amore» (ivi, p. 143).

coscienza di Cristo la morte non ha il significato che essa ha per noi. Infatti tutte le volte che egli parlerà della sua morte, la collegherà sempre alla risurrezione. Per noi la morte è la fine per eccellenza e la coscienza, almeno immediata, della nostra vita non ci porta al di là di essa: Certo noi articoliamo speranze umane, presentimenti, filosofie e desideri per affermare che la parte più vera di noi non dovrebbe cadere nel nulla. La fede nella rivelazione conforta poi la nostra speranza di una vita eterna. Per Gesù le cose stanno ben diversamente. Da Gesù la morte è sempre percepita come *passaggio* — drammatico se vogliamo, ma pur sempre *passaggio* — alla risurrezione e non alla semplice conservazione-salvaguardia di qualcosa di nostro.

«Gesù... sa che deve morire e accetta la morte; la considera però come un passaggio a una vita che comprenderà non solo la sua anima, ma anche il suo corpo e succederà immediatamente dopo la sua morte (cf. Mt 16,21)... L'arco della vita di cui egli è conscio in modo diretto e immediato non finisce per lui, come per noi, prima della morte per poi proseguire oltre in modo incerto nell'al di là, ma passa con perfetta chiarezza attraverso la morte. Questa per lui non è una fine, ma un passaggio... E non è solo una speranza ad accompagnarlo nel passaggio... D'altra parte egli non ha nulla in comune con qualsiasi tipo di mitologia o di scienza misterica... Egli ha vissuto ed è morto in altro modo da noi... [in virtù] della sua *santità*, la quale è qualcosa di diverso dalla vitalità naturale o dalla volontà di vivere dello spirito... Egli è completamente sano e pieno di vita... In lui è la piena e perfetta realtà di ciò che la malattia ontologica dell'essere decaduto ha invece rovinato: l'esistere in dipendenza da Dio e orientato verso Dio; l'essere vivi in comunicazione con lo Spirito di Dio».⁷³

Egli quindi è la vita, l'unico sostanzialmente vivo tra gli uomini, votati tutti alla morte. Di qui la lotta tra lui, il vivente, e la morte. Pensiamo alla risurrezione di Lazzaro. Ovunque è morte: la morte dell'amico, lo strazio dei congiunti, la sua stessa fine ormai imminente... Sembra aleggiare la morte stessa e lui, il Signore, scende in lotta con lei. Pensiamo a quel suo pianto che non è

«il pianto di un lutto impotente o di puro dolore, ma di inaudita esperienza: gli sta di fronte la morte come destino del mondo, come

⁷³ *La realtà umana del Signore*, cit., pp. 67-70.

potenza che egli è venuto a debellare... Con voce possente esclama: "Lazzaro, vieni fuori!". Perché con voce possente?... Perché mai quel gridare a voce alta e atteggiare il volto a tanta solennità? Ricordiamo l'altra *ora*, della quale pure si dice avere egli chiamato "con gran voce", "aver gridato", dopo l'ultima parola sulla croce, in prossimità della morte (Lc 23,46). Questi due appelli salgono dallo stesso cuore, dallo stesso mandato, e costituiscono un'identica azione...; negli abissi dello spirito [è] tutta una lotta... Un combattimento che si scatena in profondità imperscrutabili... Cristo vince la morte, espugnando colui che nella morte trionfa, Satana... Non lo espugna con arti magiche; non in virtù di *forza spirituale*, ma perché egli è colui che è: inviolabile in modo assoluto. Tutto vitalità, la vita stessa fondata sulla perfetta carità verso il Padre». ⁷⁴

Ciò non vuol dire che la sua morte non sia stata terribile. Gesù non l'affronta da superuomo né con sete dionisiaca del sacrificio. Egli vive la nostra vita d'uomo e muore della nostra morte d'uomo in modo più profondo di quanto sia dato a noi. Non c'è in lui disperazione, ⁷⁵ ma quella morte da Cristo voluta per un sovrano trasporto d'amore è aspra e dura quale mai lo fu la morte di un uomo. La morte, dice Guardini, è tanto più tremenda quanto più forte e vera e delicata è la vita che vuole ghermire. Gesù era *la vita* e per questo ha gustato la morte fino alla feccia e in tal modo l'ha vinta.

«L'annichilamento è tanto profondo quanto più grande è colui che ne è colpito. Nessuno è morto così come è morto Cristo, perché egli era la stessa vita». ⁷⁶

Questo è il senso profondo della «discesa agli inferi», cioè nel regno in cui domina il nulla perverso, di colui che non era più nulla: «un verme, e non un uomo».

L'arco spezzato dalla superba ribellione dell'uomo dell'E-dèn è stato così ricongiunto dal Dio fattosi uomo; la mediazione di Cristo ha mutato il senso della morte e ha ripristinato per ciascuno di noi la possibilità di protendere

⁷⁴ *Il Signore*, cit., pp. 141-142.

⁷⁵ Come spiegare allora il terribile e straziante grido sulla croce: «*Eli, Eli, lamma sabachthani?*» (Mt 27,46)? Il senso di abbandono, sostiene Guardini, «non toglie il sentimento di una profonda fiducia, ma costituisce un tutto con essa» (*La realtà umana del Signore*, cit., p. 88) come si può cogliere dall'altra espressione raccolta da Lc 23,46: «Padre, nelle tue mani io raccomando il mio spirito».

⁷⁶ *Il Signore*, cit., p. 441.

l'arco per l'incontro con il Vivente. Nella compartecipazione nella fede al sentimento della vita e della morte di Cristo si rende possibile l'autentica speranza di una esistenza umana che si eterna in Dio. L'autenticazione di ciò è nella scandalosa verità della risurrezione di Cristo. Il suo corpo, dopo esser morto, tornò a nuova vita. E questo non potrà e non dovrà esser dissolto da nessun platonismo teologico. Come per Cristo, per ogni uomo — sottolinea Guardini —

«la nuova vita a cui la morte introduce non è la pura persistenza dell'anima spirituale e perciò indistruttibile. In questa ipotesi la morte sarebbe ciò che già Platone pensava di lei: l'uscire finalmente dalle limitazioni e dai gravami del corpo alla libertà di un'esistenza puramente spirituale... Ciò che Cristo ha conquistato e annunziato significa qualche cosa d'altro, di proporzioni divine, e nello stesso tempo sommamente familiare al più profondo del nostro animo: la salvezza non solo dell'anima, ma dell'uomo...».⁷⁷

Guardini non articola sempre in modo sistematico queste sue intuizioni e non tutti i punti della sua ermeneutica dei dati scritturali e dogmatici sulla morte è egualmente anticipatrice;⁷⁸ eppure nella sua visione della morte troviamo ampia-

⁷⁷ N., p. 18.

⁷⁸ Ad esempio, soprattutto l'interpretazione guardiniana della morte di Cristo e del suo collegamento con la morte dell'uomo e del cristiano appare legata a una visione teologica tradizionale, che non ha assunto tutti i dati di un'autentica svolta antropologica. In più luoghi, il nostro autore, facendo leva sull'essenziale storicità dell'evento di Cristo, ha sottolineato — quasi come un chiodo fisso — che la salvezza poteva avvenire anche senza la morte di croce del Cristo. Hans Urs von Balthasar ha contestato questa visione dal punto di vista di una corretta assunzione del *mysterium paschale*: «Non si dovrà dare un peso determinante a un'idea fissa di Guardini: al pensiero cioè che alla comparsa del Messia sia stata offerta al popolo di Dio una vera possibilità di accettare e che il rifiuto del Salvatore e la sua croce non possiedano alcun "carattere di necessità". Quindi, se con ciò la libertà dell'uomo nei confronti della grazia deve essere accentuata, e se il rifiuto va indicato come "evento" storico, Guardini sa d'altra parte (per la "caducità" di tutto il genere umano a partire da Adamo), che un sì di questo mondo a Cristo è in fondo irreali, che egli inizia la sua esistenza già nel segno della contraddizione, che la croce è la legge fondamentale della sua esistenza... Egli è qui per addossarsi l'ingiustizia del mondo: per morire della morte peggiore, la più abbandonata, lontana, terribile, per abbracciare tutte le morti degli uomini colpevoli, senza evitare nulla e senza riserva» (H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 87-88). Karl Rahner invece contro i limiti della teoria soddisfattoria, che non rende ancora profondamente comprensibile perché siamo redenti proprio dalla morte di Cristo e non da un'altra possibile azione del Signore, anch'essa avente in sé un valore divino e infinito (di questa visione teologica celebre fin dall'alto Medioevo in Guardini si percepisce ancora un retaggio), propone decisamente di trarre tutte le conseguenze

mente enunciati molti degli sviluppi contemporanei su questo tema sia in campo filosofico che teologico. Possiamo ad esempio vedere in nuce nei testi guardiniani molto della riflessione sulla morte di Karl Rahner.⁷⁹

4. La purificazione dopo la morte

La riflessione di Guardini sul *Purgatorio*⁸⁰ appare di particolare interesse perché la dottrina cattolica sulla purificazione dell'uomo dopo la morte si basa su scarssissimi riferimenti biblici, ha incontrato nella storia della Chiesa e

della nuova visione della morte di ascendenza heideggeriana ma in realtà già propria della tradizione cristiana nell'accezione della *proximitas mortis* di Gregorio Magno e di applicarle anche nell'ermeneutica teologica della morte di Cristo. Se inseriamo anche la morte di Cristo in una corretta teologia della morte, per cui «la morte è l'azione unica che domina tutta la vita, con cui l'uomo, quale essere libero, dispone di sé nella sua totalità» (K. RAHNER, *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 344), potremo anche cogliere agevolmente come proprio nella morte e solo nella morte Cristo abbia potuto dire il suo sì decisivo alla volontà del Padre. Per tutta la questione cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, cit., pp. 167-177.

⁷⁹ Cf. per la visione complessiva della morte in Rahner il mio studio già citato in precedenza.

⁸⁰ Prima dell'edizione tedesca del volume *I Novissimi* (cf. nell'ed. italiana, *Il purgatorio*, pp. 20-36), Guardini aveva già pubblicato nello stesso anno il lavoro *Das Fegfeuer*, Würzburg 1940, poi riapparso in *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Basel 1944. La riflessione sul purgatorio ritorna anche in *Pregliera e verità*, ed. it. cit., pp. 224-230. È importante notare come Guardini preferisca al termine *purgatorio*, espresso in tedesco con la parola di ascendenza popolare *das Fegefeuer* o *Fegfeuer* (fuoco che spazza via, che purifica), quello di *purificazione*, in tedesco *der Läuterung nach dem Tode*. Questo per accentuare anche sul piano meramente terminologico il suo obiettivo di una visione a-cosmologica e demitizzata del purgatorio, innestato invece in una più appropriata concezione antropologica ed esistenziale. Cf. lo stesso intento anche nella rilettura del grande poema dantesco: *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie*, München 1958; tr. it., nel volume *Studi su Dante*, di M.L. Maraschini e di A. Sacchi Balestrieri, Brescia 1967, p. 150: «Tutti i riferimenti e i paesaggi della *Divina Commedia*, per quanto siano reali e cosmici, devono essere visti nel mistero del non-più-cosmico, in una numinosa alterità». Un ritorno ad una visione cosmica — ed oltretutto immanente e secolarizzata — del purgatorio possiamo rintracciarlo nelle poesie di Rilke. Cf. RMR. I, pp. 66-67 e in particolare i vv. 78-80 della prima elegia:

...E l'essere morti è penoso
e bramoso di ricupero, affinché a poco a poco si possa
cogliere qualche traccia di eternità.

«C'è qui — sottolinea Guardini — il riverbero d'una concezione cristiano-cattolica, quella della purificazione nell'al di là, evidentemente trasposta in una mistica cosmica» (RMR. I, p. 71; i versi della I elegia sono citati a p. 70).

della teologia notevoli — e talora del tutto arbitrarie — integrazioni degli enunciati biblici e rigorosamente dogmatici con asserzioni di tipo meramente filosofico-speculativo o addirittura con immagini di tipo fantastico-mitologico spesso legate a una ricca rappresentazione a carattere «cosmologico». Una dottrina, quella del purgatorio, che si rivela quindi particolarmente refrattaria ad una ermeneutica delle verità escatologiche quale Guardini si è proposto di condurre con attenzione primaria alla Parola ed alla cristologia e con un occhio di riguardo alla sensibilità esistenziale del nostro tempo, che ripudia ciò che si manifesta come mitologico e antropologicamente insostenibile.

D'altra parte la fede nel purgatorio ha sempre trovato un particolare riconoscimento nella *pietà* cristiana⁸¹ e nella *religiosità popolare*⁸² fino a raggiungere in talune epoche eccessi indubbiamente riprovevoli e a ingenerare nell'età contemporanea una sorta di sospetto intellettuale,⁸³ di rigetto o di sostanziale indifferenza nei confronti di tale dottrina,

⁸¹ *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Mainz 1942; tr. it. *Il testamento di Gesù. Pensieri sulla S. Messa*, cit., p. 83. Già agli albori della storia della Chiesa si è instaurata la prassi — soprattutto nell'eucaristia — di far memoria dei defunti e di pregare perché siano assunti nella piena comunione con Dio; con ciò si presuppone per molti defunti una sorta di «stato di transizione». Questo implica anche una particolare escatologia: cf. *La realtà della Chiesa*, cit., p. 108: «La nostra comunità supera anche i confini della terra perché essa abbraccia inoltre tutti coloro... che stanno purificandosi nel purgatorio».

⁸² Cf. N., pp. 23-24. La religiosità popolare parla dei *poveri morti*, con ciò manifestando un'intima vicinanza e una vigile cura. Essa non è esclusivamente fede in senso cristiano, ma è una dimensione antropologica ancestrale che l'etnologia ci conferma presente ovunque fin da tempi lontanissimi, per cui si tende a perpetuare il legame dell'uomo che è ancora sulla terra con il regno dei morti. Ciò non è privo di ambiguità: «non è lecito dimenticare che questo conferisce bensì all'esistenza una grande profondità, ma nel contempo una minaccia: nessuno ignora come vi siano state delle epoche nelle quali i morti erano più potenti per la coscienza umana di quanto non lo fossero gli stessi viventi» (p. 24).

⁸³ Cf. N., pp. 24-25 e *Pregheiera e verità*, cit. p. 227. Qui Guardini accenna a certi movimenti di indole discussa se non macabra, a rappresentazioni di dubbia origine del purgatorio svisate dalla fantasia e dall'abuso, ad eccitamenti poco buoni sui tormenti dei defunti, a tecniche problematiche su come si possa venir loro in aiuto ecc. Basta «stabilire un confronto tra il modo con cui parlava dei morti il cristianesimo primitivo e il modo con cui dello stesso argomento trattava, poniamo, il tardo Medioevo. Le rappresentazioni del cristianesimo primitivo sono tutto trascendenza e spiritualità: pace, luce, rinascita e vita eterna, vittoria di Cristo sulla morte e sull'inferno, e infine giudizio del Dio di verità... Più tardi irrompono le immagini della sofferenza, ma di una sofferenza descritta con tutte le risorse della fantasia per destare la compassione...» (N., p. 24). È su questi aspetti che s'appunta il sospetto intellettuale, in particolare nel nostro tempo.

anche se la Chiesa ne ha sempre ribadito la validità. Cerchiamo di seguire quindi lo sforzo guardiniano di riproporre il tema della purificazione *post-mortem* in termini filosofico-teologici più adeguati.

La morte chiude definitivamente per l'uomo il tempo e la possibilità di volere e di agire su questa terra per porlo dinnanzi al giudizio di Dio. Dio è buono, anzi è il bene per essenza (cf. Mc 10,18), il Bene è uno dei suoi nomi e la richiesta del bene è la sua volontà vitale che si rivolge a noi e chiede di essere attuata. L'uomo, che non è solo *natura* ma è insieme *persona*, deve realizzare il bene non per divina coercizione, ma in una logica di *libertà* e di scelta poiché la volontà di Dio impegna ma non costringe.⁸⁴ Dio, l'onnipotente, vuole il bene con assoluta ed eterna serietà, ma per garantire la libertà dell'uomo «il Signore del mondo, entro lo spazio della sua storia, è misteriosamente debole»,⁸⁵ può ammonire, insistere con forza o con dolcezza, ma non può imporre il suo volere. Con la morte, la siepe è caduta, l'uomo ha compiuto la sua storia gettando in modo definitivo i dadi della sua sorte compiuta in libertà ed ora ha dinnanzi a sé Dio, la pienezza del bene, che si manifesta in tutta la sua sfolgorante onnipotenza e lo sguardo divino sull'uomo diviene *giudizio*. La sentenza di quel giudizio sanzionerà l'accettazione o la riprovazione eterne.

Ma con questo è detto tutto ciò che ci aspetta dopo la morte? Il giudizio si baserà sulla nostra realtà umana, ma questa è forse tale da poter venir destinata all'eternità con un semplice *aut-aut*? In realtà noi arriviamo all'appuntamento con il giudizio divino carichi di ambiguità, impastati di bene e di male fino alle radici più intime di noi stessi. Nessuno è mai tutto d'un pezzo, tutto santo o tutto perverso. L'uomo non compie mai il bene in modo trasparente e perfetto una volta per tutte, ma come vi si avvicina così torna indietro: lotta, vince per poi cedere e ricominciare da capo; il suo agire è ondeggiante e contraddittorio e se anche nella vita ha pronunciato il *sì* interiore alla volontà di Dio e vi ha

⁸⁴ Cf. *Pregghiera e verità*, cit., pp. 225-226; N., p. 20. La natura esegue la volontà di bene di Dio secondo leggi inderogabili e necessarie già iscritte nel proprio essere.

⁸⁵ N., pp. 20-21.

mantenuto fede fino all'ultimo, la sua vicenda esistenziale è tutto un fardello di tradimenti e di cadute. L'uomo reale che si sottopone al giudizio è quindi tutto un chiaro-oscuro, male nascosto e bene nascosto, e Dio che è l'assolutamente giusto giudica l'uomo vivo e concreto:

«Quello che vi è di portentoso nel giudizio di Dio è appunto che esso renda effettivamente giustizia. Ora come conciliarle le cose se la sua sentenza avvinghiasse tutto il ginepraio della vita umana sotto un *sì* o un *no* con valore definitivo?». ⁸⁶

Il giudizio di Dio è per la Chiesa irrevocabile nella sua decisione fondamentale, ma darà all'esistenza umana, tutta lacunosa e aggrovigliata com'è, la possibilità di purificarsi e ciò vuol dire che con la morte il «tempo», la somma degli avvenimenti e di tutto ciò che è transitorio, non finisce del tutto, ma fino al giudizio universale in cui tutto sarà assorbito e definitivamente trasfigurato in Dio, in certo senso prosegue e si prolunga finché ogni uomo sarà degno, anche esistenzialmente, di un'eternità beata.

La Bibbia allude a una tale purificazione nel secondo libro dei Maccabei (12,43-45), ove si parla di preghiere e di sacrifici per i caduti, nel Vangelo di Matteo (12,31-33; 18,34), ove si fa cenno a un perdono in questo e nell'altro mondo e si parla di un debito che deve essere interamente saldato, e soprattutto nella prima lettera ai Corinti (13,11-15) dove si afferma che l'uomo che su questa terra si è illuso di poter dissimulare e nascondere le proprie miserie e la propria colpa sarà salvo soltanto «così come attraverso il fuoco». Ma gli scarsissimi riferimenti biblici si possono completare sul piano antropologico-esistenziale con la magistrale analisi che Guardini conduce della estrema problematicità etica di un'*intenzione* pura, di un *agire* puro, di un *essere* integro, di una *traduzione piena e vera nella vita e nella storia* del proprio orientamento morale. Una tale diagnosi esistenziale mostra come la dottrina del purgatorio sia un naturale corollario di una corretta antropologia cristiana. Se Dio è il *santo*, la pienezza della purezza e del *bene*, egli è anche colui che odia e rigetta da sé ogni cattiveria, corruzione e volgarità. Nulla di

⁸⁶ N., p. 22.

inquinato può entrare a contatto con lui, ma deve anzi essere assolutamente bandito. Ora, se l'uomo ha il coraggio di guardare con onestà dentro di sé sempre più in profondità, non solo scrutando il proprio agire, ma anche i moventi e le intenzioni più recondite di esso, ben presto alla sua coscienza appariranno infrante quelle «illusioni mediante le quali molti cosiddetti *buoni e stimati* mortali fanno volentieri schermo alla verità. E giunto ormai... a metter da parte la superficiale albagia contenta di sé e sicura che *tutto andrà bene*, egli sente l'impossibilità, così com'è, di giungere a Dio».⁸⁷

Certo per un certo protestantesimo radicale non c'è bisogno di un *purgatorio*. Anzi questa dottrina appare ad esso come un sopravvalutare ciò che appartiene all'uomo.

«Quando egli arriva dinanzi a Dio, il Giudice lo trova tale da chiamarlo "alla sua destra" (Mt 25,33); allora la potenza di Dio lo investirebbe talmente che tutto ciò che è umano e quindi insufficiente si dissiperebbe nell'ineffabilità della *grazia*».⁸⁸

Guardini obietta che se è certo che l'uomo può giungere a Dio per grazia, la giustificazione che salva non dev'essere solo «imputata» all'uomo, ma «*fatta sua*», non solo attribuita ma assunta, divenuta una cosa sola con lui, con la sua più intima volontà e con il suo essere. Il processo di santificazione dell'uomo fino alla perfezione è qui come nell'al di là grazia e azione umana insieme, in una inscindibile connessione. Tale processo di santificazione, di divenire buoni e quindi veri e integri, implica però tanti aspetti quanti ne ha l'uomo stesso. Il più intimo è l'*intenzione* che

«emana dalla libertà, quell'arcana agilità dell'uomo in virtù della quale egli, esordendo da sé, ha potere di determinare un orientamento spirituale. *Intenzione* è appunto questo orientamento interiore dell'uomo, il modo suo di pensare, per non dire lo stesso appetito razionale di questo orientamento, in base al quale appetito la libertà si determina; il *motivo (der Sinn)*, buono o cattivo, da Dio o da sé, verso Dio o lontano da Dio, con cui si afferma quel principio che si chiama *libertà*».⁸⁹

⁸⁷ N., p. 26.

⁸⁸ *Preghiera e verità*, cit., p. 228.

⁸⁹ N., p. 26.

La *volontà buona* è sì frutto della grazia che libera, ma anche dell'uomo che si volge a Dio per un atto autonomo della sua volontà. Guardini — con ogni probabilità influenzato da Max Scheler — offre un'analisi dell'*intenzione* morale, al di fuori del ridotto razionalistico e formalistico della prospettiva di Kant, per indicare come in essa si possano distinguere diversi strati e diversi gradi di purezza e di forza. Solo un superficiale o un superbo può dire di primo acchito di essere *bene-intenzionato*, poiché l'intenzione è tutt'altro che penetrabile e governabile al primo impatto. Vi sono degli strati di essa che sfuggono, giù nel profondo e verso l'interno, nel subconscio e nell'inconscio. Un *si* nasconde spesso riserve inconscie. La rettitudine e la chiarezza d'*intenzione* è un obiettivo che richiede impegno e lotta senza tregua, ma rettificare integralmente la volontà è un'impresa pressoché impossibile nella situazione di caduta post-edenica che vede anche il nostro volere malato. «Faccio ciò che non vorrei e vorrei ciò che non faccio», diceva l'apostolo Paolo. Ora, quando l'uomo muore e compare dinnanzi a Dio, che ne è della sua intenzione, se è pluri-stratificata?

Ma l'essere morale non si può limitare all'orientamento interiore, come per l'etica del tempo moderno che ne ha fatto l'elemento centrale fino a far coincidere talora ciò che è morale con una dimensione intima ed in certo modo «privata». Non solo l'intenzione quindi — ed è già difficile — dev'essere buona, ma anche *l'azione*, per investire così la realtà. L'azione occasionale deve divenire atteggiamento costante, *abito virtuoso*, deve afferrare l'uomo sempre più in profondità e *penetrarne tutto l'essere*, finché il bene al di là dell'intenzione, dell'agire e della virtù è divenuto l'essere stesso dell'uomo e si ha l'uomo integro e buono. Allora si può parlare di un'esistenza morale in senso proprio.

«Non basta possedere “buone intenzioni”, bisogna anche fare il bene, anzi bisogna diventare buoni. Gli antichi concetti di *areté* e di *virtus*, come anche il concetto cristiano medievale della virtù, vogliono significare questa unità di proposito e di realtà umana concreta».⁹⁰

⁹⁰ *Studi su Dante*, cit., p. 264. Cf. *Pregghiera e verità*, cit., pp. 226-227 e N., pp. 28-30. Tutto l'uomo «deve diventar buono. La stoffa, per così dire, intorno alla quale si esplicherà questo lavoro è tutto ciò che l'uomo è: anima e corpo;

L'intenzione ha da domare una stoffa e una materia ribelle, intricata e corrotta, qual è l'essere umano nella sua complessità, per cui si richiede un paziente e assiduo «lavoro di lima», ma alla fine della vita il risultato appare egualmente problematico. Del nostro essere vitale soltanto uno strato esiguo è stato dominato: «il resto soggiace come terra vergine dove il vomere non arriva... Fatica di Sisifo, questa di diventar buoni!». ⁹¹ Esclusi quei prodigi di grazia divina e di generosità umana che sono i «santi», nei quali una straordinaria disponibilità ha permesso che la luce divina trasformasse strato per strato, noi arriveremo alla fine pieni di lacune e di vuoti, sorta di irricuperabili «buchi neri» nell'agire e nell'essere. L'uomo, pur bene intenzionato, compare davanti a Dio come un essere che è tutto una serie di atti incompiuti, mancanti, mal riusciti: che ne sarà di lui? L'uomo di *buona volontà* sarà certo accolto da Dio e dalla sua grazia, ma che avviene di tutto ciò che l'uomo porta con sé, di tutta la sua immane miseria?

Guardini non accetta il corto-circuito di certo protestantesimo per cui la grazia di Dio dissolverebbe ogni aspetto inquinato della nostra esistenza come il sole e la sua luce potente sciogliono la neve. Perdonare non è eliminare; ciò sarebbe contrario alla giustizia divina perché «Dio non opera in modo che sotto la giustificazione elargita persista ciò che è cattivo e deforme, come un manto che copra delle immondizie». ⁹² Sarebbe assurdo ed infantile pensare al perdono di Dio come una sorta di super-condono per cui

«l'uomo rimane peccatore, ma Dio *non lo sgrida più*. Perdono non è unicamente una trasformazione nel cuore e nello sguardo di Dio, da

intelligenza, volontà e cuore; carattere e temperamento; forze e debolezze; averi e ambiente; tutto il suo *io* e i suoi rapporti con gli altri. L'agire si tradurrà in una disposizione vitale per cui ogni azione singola ne proceda sicura... Quella disposizione diventerà la forma interiore che forgia tutto quanto l'essere, e ciò che prima era soggetto di un dovere imposto riveste ora quella spigliata naturalezza caratteristica di ciò che si è immedesimato con noi. A questo punto si tocca all'unità suprema: l'uomo veramente buono, l'uomo *perfetto* nel senso evangelico» (N., pp. 29-30).

⁹¹ N., p. 30.

⁹² N., p. 31.

parte di Dio, che lasci immutato l'animo umano; ma l'uomo stesso deve diventare così che Dio possa *porre in lui le sue compiacenze*».⁹³

La dottrina della purificazione dopo la morte vuole che l'uomo stesso si possa detergere e perfezionare, perché Dio non è un incantatore o un super-prestigiatore nella sua onnipotenza, ma rispetta l'umano. Il tempo è concluso con la morte, ma ciò non vuol dire che non si possa dare mutazione. Per il santo o il reprobato assoluto tutto è compiuto e fissato definitivamente, ma per chi ha operato con debole volontà, con superficiale intenzione e ha realizzato una vita per molti aspetti incompiuta e spesso guastata dalla falsità, cosa accadrà? Avverrà una purificazione mediante la *sofferenza*. Quando un uomo retto, ma ambiguo nei suoi propositi e fragile nella volontà e nelle opere, entra nella luce sfavillante di Dio *vede se stesso con gli occhi di Dio, ama la santità di Dio e «odia» se stesso* o meglio ciò che in se stesso era tenebra e opposizione alla folgorante luce divina. Ripercorre e rivive la sua vita così com'è davanti a Dio e soffre di un dolore senza misura, ma di un dolore che è catarsi preziosa perché la sua intenzione si purifica, la sua volontà si risana e penetra tutto il suo essere «fino a che l'uomo non soltanto rettamente voglia, ma si sia impossessato del bene come forma della sua realtà».⁹⁴ Egli riconosce con una chiarezza assoluta ciò che in sé è cattivo, vile, brutto e «l'amore per Dio divampato in quel grande incontro... bruciando lo distrugge; il bene arde fino entro il suo essere».⁹⁵

Anche le omissioni in certo modo ritrovano un loro spazio, non nel senso di una magica sostituzione o di un impossibile recupero, ma in un modo misterioso tutto viene assunto: la verità non riconosciuta, lo è, l'amore non amato in certo modo dev'essere amato. Si realizza una crescita vitale che implica la scomparsa di tutte le umane deficienze.

⁹³ Ivi. Cf. anche *Freiheit Gnade Schicksal*, München 1948; tr. it. *Libertà Grazia Destino*, di M. Paronetto Valier, Brescia 1968, p. 277: «Se l'orientamento della sua volontà era buono, ma la sua vita, in singole azioni o in singoli settori, era ancora attaccata al male, allora gli viene concesso un tempo di purificazione, in cui egli si deterge e si perfeziona».

⁹⁴ N., p. 33. Cf. a questo proposito la preghiera di intercessione della volontà buona in *Theologische Gebete*, Frankfurt a.M. 1948; tr. it. *Preghiere*, cit., pp. 27-28.

⁹⁵ *Pregiera e verità*, cit., p. 229.

È questa la prospettiva autentica del *pentimento*. Un'analogia singolare, certo umana — anzi umanissima — viene da Guardini rintracciata nella *psicoterapia*.⁹⁶ L'uomo si schiera dalla parte della verità contro se stesso. Questa è la visione cristiana del purgatorio, secondo Guardini; una visione che respinge da sé tutte le deviazioni che si sono sovrapposte a questa rilevante dottrina e anticipa per molti aspetti analoghe riflessioni del teologo ungherese Ladislaus Boros.⁹⁷

5. Lo scandalo della risurrezione e la visione cristiana del corpo

La fede dice che la morte è solo un lato di una più ampia realtà; l'altro lato è la risurrezione. Diversamente dalla dottrina del purgatorio, la dottrina della risurrezione non solo è proposta nel *Credo*, ma trova moltissimi riferimenti biblici⁹⁸ nel Vangelo come nelle lettere di Paolo e nell'Apoca-

⁹⁶ Cf. N., p. 34. Secondo la psicoterapia «se un uomo nella sua prima giovinezza o in un altro momento particolarmente delicato della sua esistenza è stato inferiore alla sua vocazione, l'accaduto sfugge al controllo aperto della coscienza e, fissatosi nell'incosciente, di là continua a turbare tutta quanta la vita... Ciò che è stato falsamente vissuto dovrebbe essere vissuto un'altra volta; l'uomo lo dovrebbe tirar fuori di nuovo, prenderne consapevolezza, affrontarlo dignitosamente e compiere con decoro quell'ammenda che è ancora viabile» (p. 34). Il genuino pentimento è quindi una sorta di eccezionale «psicoterapia» spirituale condotta dinnanzi a un terapeuta d'eccezione, che è lo sguardo stesso dell'Altissimo con il suo fuoco di verità che mi penetra fino in fondo.

⁹⁷ Cf. N., p. 35: «Dal ricordo dei trapassati, *coloro che sono tornati a casa*, noi dobbiamo bandire tutto ciò che è piccino, tutto ciò che è espressione del recondito desiderio umano di vedere gli altri soffrire; ogni impetuosità di soccorso, ogni indiscrezione di compatimento». Cf. anche *Pregghiera e verità*, cit., p. 230.

Per quanto riguarda la lettura di Ladislaus Boros della dottrina del purgatorio, certo innestata entro la sua ipotesi della «decisione finale nella morte», ma egualmente tesa a una nuova visione del purgatorio per cui il «luogo» diviene un «evento» e l'evento un «incontro personale» con Dio attraverso lo sguardo infuocato di Cristo, cf. L. BOROS, *Mysterium mortis*, ed. it. cit., part. pp. 195-209; ID., *Il purgatorio come ritorno alla pienezza del sentire*, in «Concilium» 4(1968), 2, pp. 92-94.

⁹⁸ Cf. Mt 22,29-32; Paolo accenna alla risurrezione in molti passi: nella prima lettera ai Tessalonicesi (4,14-16), nella prima ai Corinti (15,12.16-19.20-26.35-49) e nella lettera ai Romani dove l'annuncio della risurrezione si innesta nella prospettiva della redenzione del cosmo stesso (8,18.23); nel grande scenario dell'Apocalisse si parla invece del mare, della morte e dell'inferno che rendono i loro morti perché possano comparire dinnanzi al trono (20,11-13). Per quanto riguarda s. Paolo, lo si è spesso interpretato in chiave dualistica, ma ciò è per Guardini insostenibile: «Paolo... dice precisamente che in ogni cristiano vivrebbero, in certo qual modo, due esseri. Uno lo chiamo l'uomo "vecchio" o "carnale", l'altro l'uomo "nuovo" o

lisce. Ma come c'è il tentativo di neutralizzare la morte naturalizzandola, così c'è, insidioso, il tentativo di liquidare lo *scandalo* della risurrezione e ciò soprattutto in due modi. In primo luogo si dice che la risurrezione non è parte integrante ed essenziale del messaggio di Cristo e risponde invece soltanto a un bisogno del tutto umano: l'uomo infatti è incapace di rassegnarsi a morire.⁹⁹ In realtà, obietta Guardini, la risurrezione è il cardine del messaggio cristiano, oggetto di fede fin dagli albori del cristianesimo. In secondo luogo si dice che questa dottrina denuncia semplicemente la sopravvivenza di un corporeismo materialistico tipico di talune correnti dell'antichità, per cui non era concepibile una fede nella vita eterna che non coincidesse con la sopravvivenza eterna del corpo. In tale prospettiva il messaggio autenticamente cristiano, depurato di queste incrostazioni culturali, sarebbe l'immortalità dell'anima spirituale e il suo ritorno definitivo presso Dio. Ma è abbastanza strano vedere questo tipo di condizionamento culturale nell'antichità che espresse semmai la straordinaria egemonia filosofica del platonismo. La fede nella risurrezione denuncia la sua autenticità proprio perché dovette andare controcorrente,

«tanto che fin dal primo secolo la Chiesa si trovò a dover combattere contro la gnosi, negatrice di tutto ciò che dice corporeità, e quella lotta continuò per secoli, rendendo sempre maggiormente vissuta e profonda la fede nella risurrezione... Se ne andasse solo dell'immortalità dell'anima, manco vi sarebbe stato bisogno di rivelazione cristiana: Pitagora, Socrate, Platone ne avevano già parlato. Ne va piuttosto della risurrezione da morte e della vita eterna dell'uomo, e sradicare questa dottrina dalla coscienza cristiana è impossibile».¹⁰⁰

“spirituale”. Essi sono in lotta fra di loro... Questi pensieri sono stati fraintesi e si è detto che Paolo sia un dualista. Che per lui il corpo e la sua vita apparterrebbero al regno del male e della morte, mentre solo lo spirito sarebbe buono e imperituro. Quindi chi voglia essere cristiano dovrebbe liberarsi dall'elemento corporeo e vitale, ed educarsi allo spirituale puro. Ma nulla di questo è vero. Poiché “l'uomo carnale” nel senso paolino è il corpo dell'uomo insieme alla sua anima spirituale: cuore, intelletto, volontà, conoscenza e attività pratica. Tutto, dunque, l'uomo intero è “carnale”; finché non è redento e sta chiuso in se stesso. E l'“uomo spirituale” non è la spiritualità, l'intelletto — come dice la gnosi contro cui Paolo si è volto per primo. Ma “spirituale” è, di nuovo, tutto l'uomo — carne e spirito, istinto e cuore, uomo interiore e uomo esteriore — ma afferrato dalla grazia di Dio e volto a lui nella fede» (*Pregliera e verità*, cit., p. 44).

⁹⁹ Cf. N., p. 38.

¹⁰⁰ N., p. 39. Per la posizione socratico-platonica cf. *La morte di Socrate*, cit., p.

Per l'uomo moderno comunque il pensiero che i morti debbano tornare nuovamente a pienezza e integrità di vita suona semplicemente come un nonsenso, perché dalle scienze naturali egli sa che in campo sperimentale non vi è mai nessuna forza capace di ridonare vita a un organismo disfatto. Il problema è che l'intelligenza di una tale verità non può darsi se la modalità di conoscere non è adeguata al suo oggetto. Seguendo la linea di pensiero di Agostino, di Anselmo e soprattutto di Bonaventura,¹⁰¹ Guardini afferma che la verità rivelata in genere e quella della risurrezione in particolare non può essere riconosciuta da chi si attiene ancora ed esclusivamente a criteri mondani (in tal caso scientifici) e non sa elevarsi a una «ratio superior». L'invito di Gesù alla conversione (Mt 4,17) non impegna solo la volontà ma anche la mente e il pensiero. Occorre quindi superare quello che è per noi *naturalmente reale* e natural-

193: «La morte è la separazione dal corpo; esser morto è lo stato in cui "l'anima staccata dal corpo vive da sé sola". Il vero filosofo, però, si stacca dal corpo durante tutta la sua vita, in base al significato della sua stessa attività di filosofo». «Il pensiero platonico della morte è il desiderio dello spirito umano di sciogliersi dalla caducità e di salire attraverso l'*eros* e la *noesis* al mondo delle forme eterne; il desiderio di raggiungere la libertà del puro spirito, desiderio temerario, certo pericoloso, certissimamente però non decadente. Questa visione... è grandiosa, ardita e violenta — in un certo senso si potrebbe anche dire inumana; essa minaccia infatti di escludere quel territorio che garantisce particolarmente l'umanità: il territorio del corpo e della storia» (ivi, p. 198). La destituzione della storia e la perdita di senso della corporeità è il pericolo insito nel platonismo: «Se la nascita e la morte sono fatti estranei alla natura dell'anima, fatti che si compiono nella sua veste, nella sua casa, anzi nella sua prigione, l'esistenza terrena perde la sua serietà. Lo spirito, la persona, non sono legati ad essa, ma la traversano soltanto. Ma l'uomo non è un essere eterno che sosti di passaggio in una temporaneità ad esso estranea; in quanto essere spirituale è invece storico, esiste cioè nel tempo, mentre le sue azioni nel tempo decidono di una esistenza eterna. Lo spirito è più elevato del corpo, è più reale di questo; ma al corpo sono legati il tempo e lo spazio; e al fatto che lo spirito esiste nel corpo è legata la storia» (ivi, p. 218). Per la battaglia ingaggiata dalla Chiesa primitiva contro la gnosi cf. *Il Signore*, cit., p. 457: Giovanni, con il suo Vangelo, è già impegnato contro questo nemico: «lo spiritualismo pagano e semi-cristiano degli gnostici. Costoro erano tutti dominati dal pensiero che Dio sia spirito — salvo a intenderlo poi in un senso intollerante e falsato: nel senso che Dio odi la materia, e che ogni cosa materiale sia impura al cospetto di lui. Per tal modo essi non potevano ammettere una reale umanità di Dio, e affermavano invece che un Essere divino, il Logos eterno, sarebbe disceso una volta nell'uomo Gesù e avrebbe preso dimora in lui per insegnarci per suo tramite e indicarci il cammino della materia verso lo spirito. Morto poi quel Gesù, il Logos lo avrebbe lasciato per ritornare nel cielo».

¹⁰¹ Cf. in questo stesso volume la ricca documentazione sulle ascendenze bonaventuriane della visione di Guardini proposta da Tina Manferdini.

mente vero per accedere a un piano diverso ove cogliamo ciò che è *cristianamente reale*, ove non vediamo più solo con i nostri occhi:

«Cristianamente vero è ciò che ci si mostra nello spirito e nella parola di Dio; cristianamente possibile, ciò che si rivela possibile in Cristo... Affinché il nostro modo di pensare alla stregua del mondo... traduca in atto il contenuto della rivelazione, bisogna che esso realizzi un vero e proprio *rifacimento*; e soltanto [allora]... comprenderà ciò che Cristo dice della risurrezione».¹⁰²

Per il cristianesimo la salvezza riguarda l'uomo e non lo spirito soltanto. Filosofi e grandi personalità religiose della storia umana hanno parlato in modo certo affascinante dell'immortalità dell'anima e della vita spirituale eterna; ma poi si sovrappone una forte delusione quando si vede come nei loro sistemi e nelle loro prospettive soteriologiche evapori e svanisca «il frutto dell'esistenza terrena — ciò che diciamo storia, esercizio di volontà, azione, destino —; con un semplice atto di fede nella immortalità dell'anima si rinuncia alla storia e la realtà dell'esistenza si perde nella retorica... Ben altro sta a cuore al cristianesimo: la redenzione della concretezza, il destino eterno della persona e della sua storia».¹⁰³ Ben più di una metafisica, il cristianesimo come

¹⁰² N., p. 42.

¹⁰³ N., p. 42. L'atto di accusa di Guardini non è tanto nei confronti dell'autentico e originario pensiero di Platone, che è meno a-storico e nemico della corporeità di quanto si è soliti pensare, ma piuttosto di tutti quegli spiritualismi esangui che vanno sotto il nome di platonismo ma ne costituiscono piuttosto una contraffazione. Cf. *La morte di Socrate*, cit., pp. 249-250: come si può accordare il pensiero di Platone con «l'intensità del sentimento che i greci avevano del corpo?... [La filosofia di Platone] non ha niente a che vedere col vero e proprio dualismo, ma presuppone anzi la vivezza della piena esistenza umana. Effettivamente la vita spirituale platonica è sorretta da due moti antitetici... [Uno] parte dalla corporeità formata con mezzi ginnastici e musici, dal mondo artisticamente plasmato delle forme, dalla realtà terrena, politicamente compenetrata, per lasciare tutto ciò dietro di sé e salire mediante un atto di esperienza puramente spirituale al mondo delle idee inteso con altrettanto pura spiritualità; un altro moto antitetico, invece, ritorna dalla trascendenza, con l'esperienza di vita e coi valori ivi acquisiti, al mondo terreno e ai suoi compiti... La vita spirituale platonica ha dunque un carattere dialettico. In questo sta il suo merito specifico, ma anche il pericolo che la minaccia. Se la base della corporeità formata scompare, l'atto spirituale si perde in una mera astrazione o in un misticismo evanescente; se l'ascensione verso il territorio spirituale si allenta, tutto si riduce a un estetismo gaudente... Solo quando questo contrasto e questo intreccio dialettico si dissolve, il pericolo diventa urgente». L'intendimento di Platone «non è né debolezza del sangue, né odio contro le cose

autotestimonianza del Dio vivo annuncia che egli vuole introdurre la realtà di quaggiù in una nuova esistenza dove nulla va perduto. Ora tutto ciò è connesso con il corpo ed è la visione e il destino del corpo che «distingue l'esistenza cristiana tanto dalla semplice natura, quanto dal mito e dalla metafisica pura». ¹⁰⁴

La risurrezione non è però semplicemente un proseguimento della vita corporea, ma afferma piuttosto che l'anima spirituale è ripristinata in quello stato che le appartiene strutturalmente, l'essere anima di un corpo, anche se questa corporeità risorta e gloriosa non sarà più vincolata alle condizioni spazio-temporali ma acquisterà un nuovo stato, spirituale, «pneumatico», come dice Paolo. Il problema che si pone Guardini a proposito dell'identità del «corpo glorioso» è se esso è solo rivelato nella Scrittura o se nella natura stessa, nel mondo stesso, non vi è qualcosa che in certo modo vi allude anche se in termini estremamente problematici. La risposta è positiva. Se risaliamo i diversi gradi della natura, da quelli infimi fino all'uomo, possiamo vedere che la dimensione della *corporeità* progressivamente si arricchisce e si diversifica. Il corpo di un oggetto inanimato, di una pietra o di un cristallo è diverso da quello di un vegetale, di un albero, ed è ancor più diverso da quello di un animale, di un cavallo ad esempio, e infine la diversità si accentua in modo particolare con l'uomo. La durezza e la rigidità iniziale si è progressivamente sciolta e — nei diversi gradi della natura — la corporeità ha guadagnato sempre più in plasticità e in apertura al mondo:

«Sempre di più essa vince i gravami, le catene, le asperità, il tedio. Si fa più sciolta, spazia sotto orizzonti più larghi e più liberi. Più vasto,

materiali. Tant'è vero che il medesimo filosofo, che come pensatore tende al mondo del puro spirito, ritorna come legislatore e artista al mondo del corpo, della cosa. L'«odio»... è un odio amoroso. Esso presuppone il corpo e la cosa per divenire padroni dello spirito nel loro superamento; anzi, si direbbe che esso stesso provvede a un massimo di corporeità energica e bella, affinché quel superamento arrivi alla sua vera pienezza di significato. La volontà di spirito platonica presuppone quell'uomo completo di cui parla la sua dottrina pedagogica, e il suo postulato di morte è inteso giustamente solo da quella intensità di vita la cui espressione è data dalla teoria dello stato. Non appena questo legame si allenta, Platone diventa il «platonismo», il quale è, sì, decadenza, ma anche «apostasia» dalla sua concezione originaria» (ivi, p. 205).

¹⁰⁴ N., p. 43.

il dominio della realtà con il quale essa viene a contatto. Più elevati i valori che in essa si attuano... La materia diviene sempre più oggetto e strumento dello spirito». ¹⁰⁵

Ma anche nel mondo degli uomini, si dà una diversità di corporeità, gradualmente tesa alla perfezione. E non si tratta tanto per Guardini della perfezione dell'atleta, della mera pienezza della fisicità, che potrebbe apparire — come in certi culturisti — miseramente decaduta e priva di spirito se enfaticamente di per sé, ma di una corporeità progressivamente spirituale. Lo sguardo profondo e sagace di un uomo che lotta per la verità non è solo *più spirituale*, ma sic et simpliciter *più sguardo* («Antlizhafter») di quello di un povero e grezzo materialone; e gli esempi ulteriori potrebbero essere molti.

«Il corpo, come tale, diviene tanto più vitale e pregevole quanto più profonda è l'interiorità, più intensa la vita del cuore, più nobile la spiritualità che in esso si elabora». ¹⁰⁶

Appare quindi del tutto improprio, per Guardini, l'atto di accusa che l'età contemporanea ha rivolto al Medioevo cristiano, come epoca del disprezzo del corpo. Basti guardare alla statutaria medievale, ove traspare tutta la concretezza che rifluisce dall'esperienza cristiana. In realtà proprio con il cristianesimo, nel Medioevo e oltre,

«il corpo ha conseguito una forza, una profondità, una musicalità tutta nuova, e ancor oggi esso si nutre delle conseguenze di quella

¹⁰⁵ N., p. 45. Appaiono evidenti le assonanze con la filosofia e teologia del cosmo di Teilhard de Chardin, che del resto esercitò un certo fascino su Guardini che pure non ne condivideva appieno la prospettiva teoretica. Cf. a questo proposito una testimonianza in *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1976; tr. it. *Lettere teologiche a un amico*. Intuizioni al limite della vita, Milano 1979: «Teilhard de Chardin come sintomo», pp. 57-60.

¹⁰⁶ N., p. 46. Cf. anche più avanti: «Il corpo è bensì tributario della natura, ma non solo della natura; in parte, e forse in parte preponderante, si edifica sullo spirito. Sono gli ardimenti dello spirito che lo forgiano; sono le vittorie del cuore che lo temprano, non di rado attraverso scosse profonde e perfino, a volte, attraverso apparenti rovine. Sacrifici e rinunzie che uno sguardo spento reputa distruzioni si rivelano invece a un occhio più sereno come avviamento sicuro alle più alte forme di corporeità» (ivi). Del resto un'implicita conferma, addirittura empirica, di questo si può vedere in «ciò che la medicina dice intorno al potere dello spirituale sulla vita del corpo» (ivi, p. 49).

forza perfino là, inconsapevolmente, dove il pensiero cristiano è ostracizzato da lungo tempo».¹⁰⁷

Rembrandt, Roger van der Weyden, Mattia Grünewald non avrebbero mai potuto dipingere quei volti meravigliosi, dice Guardini, se i santi che hanno raffigurato non avessero gettato il loro corpo nelle fiamme del sacrificio affrontando la lotta terribile e diuturna per ascendere a Dio.

Ora, cosa accadrà quando nell'ultimo giorno lo spirito sarà introdotto nel possesso della sua perfezione? La risposta possiamo trovarla nel celebre passo di Paolo nella prima lettera ai Corinti (15,35-49). Paolo parla della corporeità delle piante e di quella degli animali per finire con i corpi celesti che agli occhi degli antichi erano qualcosa di misterioso e di semidivino e così si apre tutta una fuga di gradazioni secondo il genere e l'ordine. Tuttavia tra le diverse forme di corporeità intercede uno iato. Talvolta è uno iato insuperabile. Da una pietra non verrà mai un ruscello. Altre forme corporee conservano invece un rapporto vitale reciproco, costituendo le fasi diverse all'interno di un processo di sviluppo: come per esempio un germe e l'albero che da questo è sorto. Lo iato è in tal caso vinto dal mistero della germinazione che implica però sempre una morte: il granello

¹⁰⁷ N., p. 46. La falsità e la cecità di un tale giudizio sul Medioevo cristiano è ampiamente documentato dalla splendida «cattedrale» letteraria innalzata da Dante con il suo poema. Guardini utilizzerà un intero capitolo delle sue ricerche dantesche per analizzare il tema del corpo nella visione del poeta fiorentino (cf. *Corpo e corporeità nella «Commedia»*, in *Studi su Dante*, cit., pp. 221-245); la visione dell'al di là in Dante non implica affatto una eliminazione della corporeità. «Se il fortificarsi della grazia e l'aumento della libertà si esprimono in una maggiore levità fisica, ciò è segno che qui si tratta non dello "spirito", ma dell'uomo. Il corpo fisico non viene abolito, ma, al contrario, compiuto. Esso diviene organo perfetto dello spirito, e perciò appunto vero corpo... È il vero corpo passato attraverso la morte, risorto e trasfigurato. Questo è il senso ultimo del *Purgatorio* di Dante: il lettore sente come qui l'esistenza umana vada incontro alla risurrezione e alla trasfigurazione... Osserviamo come Dante, per il quale lo spirito è realtà vivissima, non spiritualizza mai. A lui non interessa una "spiritualità" astratta, ma soltanto l'uomo. Proprio perché lo spirito è per lui reale, egli vuole uno spirito calato nel corpo... L'opera di Dante — come il cristianesimo integrale — è di una potente e multiforme concretezza corporea» (ivi, p. 57 e n. 1 pp. 57-58). Nel «poema dantesco... esiste anche la santità dello spirito, il pneuma; ma la sua azione non è diretta a condurre lo spirito umano all'incorporeità, ma a creare l'uomo nuovo; ad operare la risurrezione e la trasfigurazione dell'uomo e del mondo. La volontà religiosa fondamentale della *Divina Commedia* è rivolta a rendere visibile lo spirito nel corpo e a render trasparente il corpo mediante lo spirito» (ivi, p. 228).

di frumento deve essere seminato in terra e morire perché possa germogliare la nuova pianta. Analogamente avviene nell'uomo. Anche l'uomo conosce due forme di corporeità: il corpo terrestre e quello celeste, e il primo è il germe del secondo. Anche tra questi due corpi sta la morte, ma qui c'è una differenza nei confronti del processo vitale della pianta. La pianta viene fuori realmente dal seme per un processo naturale che non conosce mediazioni, mentre il corpo celeste non procede così da quello terrestre, ma risorge da morte in virtù non di una potenza propria, non per un fatto costitutivo e intrinseco all'umana natura, ma per una potenza che viene dall'alto. Quella potenza che si è manifestata quando Cristo uscì dal sepolcro. Con la stessa potenza egli ridesta i suoi dalla morte e li abilita a una nuova vita che non è semplicemente un grado ulteriore di vita, sul piano quantitativo, ma è una qualità nuova di vita modellata su Cristo e che a Cristo deve la propria figura sostanziale e la propria vitalità.¹⁰⁸ L'uomo caduto in Adamo è restaurato in Cristo.

Tutto ciò che è stato detto in precedenza sul processo di progressivo risucchiamento nello spirito del corpo, già in questa vita e in questo mondo, allude all'evento misterioso della piena «pneumaticità» del corpo glorioso. Con il corpo, purificato e redento, è insieme purificata e redenta anche la storia, sia quella individuale come quella trans-individuale e universale.¹⁰⁹ Il corpo dell'uomo qui come nell'eternità beata

¹⁰⁸ Cf. N., pp. 48-49. Il corpo celeste dell'uomo è quindi modellato sul corpo glorioso di Cristo risorto e con ciò acquista una qualità incomparabilmente nuova. Cf. *Il Signore*, cit., p. 456: «Il Signore [risorto] è mutato. Non vive più come prima. La sua esistenza, novità di potere spirituale, tutta saliente dal divino per immergersi sempre da capo, senza posa, non è comprensibile. Eppure è corporea... Non è tolto nulla, non è lasciato cadere nulla in *parvenza inconsistente*... Non è una vaporosa spiritualità, ma lo spirito vivente nel Pneuma ha pervaso tutto, l'intera vita — anche il corpo. Anzi, proprio questa esistenza rappresenta il compimento della corporeità; tanto che si potrebbe dire pienamente compiuto soltanto quel corpo che è interamente ricettato nello spirito. Il corpo umano è qualche cosa di diverso dal corpo del bruto, e non è compiuto se non quando non può essere confuso in nulla con il corpo del bruto. Il vero e proprio significato del corpo umano si farà manifesto soltanto nella risurrezione e nella gloria».

¹⁰⁹ Il corpo di ognuno ha attraversato una serie di forme, ha conosciuto una storia ed è stato in successione il corpo di un bambino, di un adulto, di un vecchio; quale sarà la sua forma definitiva? In realtà tutte e nessuna, perché «ognuna è essenziale, poiché ogni singola fase non è unicamente al servizio di quella che segue...», ma ognuna di esse è l'uomo, e ognuna indispensabilmente nell'integrità della sua vita. Il *corpo* dell'uomo è pertanto in verità una catena di forme, le quali

è ben più della nuda corporeità anatomicamente descrivibile; è in fondo il compendio della sua intera esistenza.

«Risurrezione intende perciò che non soltanto la forma, ma anche la storia, non soltanto la sostanza risorge, ma anche la vita dell'uomo. Nulla di ciò che fu va perduto. Il contenuto delle azioni e degli eventi umani rimane in lui, e un giorno, svincolato dalla limitazione del tempo, starà nell'eterno».¹¹⁰

La posizione di Guardini espunge quindi ogni forma di *dualismo anima-corpo* dalla visione cristiana. Ci si potrebbe chiedere, afferma il nostro filosofo, se si dia nell'esistenza umana un atto che possa dirsi *puramente spirituale* o non sono forse tutte le nostre azioni spirituali-corporee, vale a dire «umane». Si dice che l'anima è nel corpo, perché ne è il principio vitale, ma si potrebbe egualmente dire che il corpo è nell'anima, perché è strumento del suo operare, rivelazione del suo nascondimento, posizione e materia della sua esistenza storica, della sua figura e della sua azione. Perciò quando l'anima nella morte si separa dal corpo non diviene un

tutte devono riscontrarsi nel corpo risorto... [nella] nuova dimensione... del tempo quale è assunto nell'eternità così che nel suo presente, dell'uomo, sia implicita la sua storia, e nel suo puro *adesso* tutta l'alterna sequela di forme... [Ciò] ha valore anche per ciò che egli ha fatto e per quello che gli è accaduto: gioie e dolori, intralci e rivendicazioni, vittorie e sconfitte, amore e odio; tutto... si è espresso nel corpo, è penetrato nel suo essere... Così vi è pure conservato, e si trova nel corpo risorto» (N., p. 50). Ma il corpo convoglia in sé anche la storia più ampia, eventi e incontri, la storia universale e il mondo. Per gli abitanti dell'al di là, come li propone la visione di Dante, che è per Guardini esemplare in molti aspetti per la sua stessa interpretazione dei novissimi, «gli errori sono scomparsi, le false valutazioni sono state rettificare, gli ordinamenti sono divenuti manifesti. Ci si aspetta di conseguenza che il mondo terreno venga da essi asceticamente o estaticamente svuotato del suo valore di realtà. In verità non è così. Il mondo non viene eliminato, ma conservato. Rimane reale e pieno di significato... La gloria costituisce l'irradiazione spirituale, che tramanda alla storia il valore dell'uomo ed è riconosciuta anche nell'al di là... Validi rimangono anche i valori della scienza, della filosofia, della poesia... Rimangono i valori dell'amicizia e dell'amore... Ciò che soprattutto conserva nell'al di là i valori del mondo, è la realtà di fatto che gli esseri da Dante incontrati non sono allegorie, ma uomini reali, personalità vive. In essi egli incontra la storia e per mezzo di essi prende posizione di fronte ad avvenimenti e a situazioni terrene. Tutto è perciò saturo di realtà terrena. Di realtà che è passata certo attraverso la morte e che è stata ormai posta sotto norme eterne, ma non cancellata... La transitorietà è giunta alle sue ultime conseguenze, e ciò che è passato sulla terra è assunto nell'al di là in uno stato definitivo, eterno. Ciò nonostante vi è conservato sia come cosmo che come storia» (*Studi su Dante*, cit., pp. 224-226).

¹¹⁰ N., pp. 50-51.

angelo, ma rimane l'anima di un uomo che implica un corpo anche se per ora non le è dato. L'anima è *forma corporis* e questo suo in-formare un corpo è un dato sostanziale e non solo accidentale:¹¹¹

«Così nella risurrezione dei morti Dio conferirà alla virtù, che è propria dell'anima, di forma del corpo, la possibilità di rifarsi il

¹¹¹ Cf. N., pp. 51-52: «Come dice la filosofia medievale, l'anima è forma del corpo..., di *questo* corpo particolare...». È interessante come Guardini, che fin dai suoi studi universitari ha sempre privilegiato la filosofia di Agostino e Bonaventura, valorizzi qui invece, per documentare la sua visione unitaria e integrale dell'uomo, la concezione dell'anima *forma corporis* proposta da Tommaso d'Acquino (cf. *Summa theol.* I, q. 76, aa. 1 e 4; *Summa contra gentes* II, cc. 68-71) e mutuata da Dante. Così la riassume il nostro autore riferendosi al modo in cui è riproposta nella *Divina Commedia* (cf. *Purg.* 25,37-38): «Nella procreazione l'energia vitale diventa dapprima *anima vegetativa*, principio dell'accrescimento organico e costituisce la vitalità. Poi *anima sensitiva*, principio del movimento e della sensibilità, che sviluppa la vita dei sensi. Appena il cervello dell'embrione è adeguatamente sviluppato, Dio spira in esso l'*anima intellettuale*, lo "spirito nuovo di virtù repleto". Esso attira a sé tutte le forze plasmatiche e "fassi un'alma sola / che vive e sente e sé in sé rigira"... Nel processo generativo appaiono, l'un dopo l'altro, dapprima lo stadio della vitalità fisiologica, poi quello della vita sensitiva, retti entrambi da un principio non sostanziale. Infine compare l'anima intellettuale, che non proviene dalla natura, ma direttamente da Dio ed è creata dall'atto della *spiratio*. Quest'anima spirituale attira a sé le funzioni dei principi inferiori dell'anima e governa d'ora in poi il corpo. Tutto l'essere cosmico è costruito sulla tensione *materia-forma*. *Materia* è ciò che può ricevere una forma, *forma* è ciò che plasma, il principio delle qualità proprie e dell'attività, l'*entelechia*. La materia riceve la forma e nasce la realtà concreta, la cosa. Questo rapporto si ripete in tutte le varietà e a ogni grado del divenire... [e] determina anche l'uomo. La sua "forma" o entelechia è l'anima spirituale. Poiché è creata da Dio ed è quindi con lui in un rapporto immediato, essa è, quanto all'esistenza, indipendente dal corpo e vive in virtù di sé stessa, ma non è in sé completa. Non può da sola essere efficiente. Le possibilità insite in essa si esprimono e agiscono solo nella sostanza organica del corpo materiale, nel senso che con questa sostanza creano il vero corpo umano. Così il corpo umano, a differenza di ogni cosa naturale, non è in sé nulla di concluso, ma è la costante risultanza dell'anima spirituale che si esplica in esso. Con tutto questo si affermano due cose. Anzitutto che l'anima, benché onticamente indipendente, giunge alla sua vita vera e propria soltanto nel corpo, e in secondo luogo che il corpo, benché composto di materia della terra, non è in sé realtà conclusa, ma in ogni elemento della sua organizzazione e in ogni punto del suo comportamento è effetto dell'anima. L'anima non è semplicemente presente nel corpo, ma vive in esso e in virtù di esso; il corpo non è solo abitacolo, o addirittura carcere dell'anima, ma si fa continuamente per virtù di essa. Tra questi due elementi dell'uomo vi è tensione e nello stesso tempo unità» (*Studi su Dante*, cit., pp. 228-230). È evidente che Guardini non condivide necessariamente la dottrina delle tre anime e dell'anima intellettuale come *entelechia* del corpo nel suo aspetto immediato e tecnico, ma nel suo significato globale per un'antropologia integrale.

corpo come dev'essere corrispondentemente alla sua realtà e alla sua verità». ¹¹²

Il costituirsi del nuovo corpo non è un dato improvviso, ma inizia nel credente a partire dall'evento cruciale e misterioso del battesimo e con-cresce — per così dire — con il corpo terreno. ¹¹³ Ciò si riallaccia non solo al processo della spiritualizzazione umana prima descritto, ma anche alla visione guardiniana della morte come un morire che percorre tutta la vita e che — se assunto nella logica cristiana — può sfociare nella costruzione dell'uomo nuovo già a partire da questa vita.

Il corpo assume quindi una centralità particolare nella concezione cristiana, evitando sia gli eccessi del materialismo

¹¹² N., p. 52. Rimane comunque il problema di intendere come possa sussistere l'anima priva del corpo e quindi in uno stato di indigenza ontologica, con una corporeità meramente latente in essa, nel cosiddetto stato intermedio tra la morte e la risurrezione nell'ultimo giorno. Diversamente da alcune posizioni della teologia contemporanea (tra cui lo stesso Karl Rahner e particolarmente G. GRESHAKE e G. LOHFINK nel loro volume *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, Freiburg i.Br. 1982) che hanno optato per una risurrezione immediata dopo la morte, Guardini mantiene in pieno la nozione di «stato intermedio» a-corporeo, anche se è evasivo nell'interpretarlo e nel coniugarlo con la sua antropologia della integralità. Cf. *Preghiera e verità*, cit., p. 204: «Dopo la morte l'anima continua a vivere; ciò non ha niente a che fare con lo spiritualismo né antico né moderno. Come sarà questa vita, non lo sappiamo; la Chiesa antica ne ha parlato come di un sonno. Ad ogni modo è orientata verso una futura risurrezione, una misteriosa attesa della condizione più autentica». Un'ammissione dell'incompletezza e quindi della sostanziale incomprendibilità del cosiddetto «stato intermedio» la possiamo trovare nelle ricerche su Dante ove Guardini guarda con simpatia al modo in cui il poeta ha risolto — appunto solo poeticamente — questa difficile aporia filosofico-teologica: «Se Dante pone con tanta forza l'accento sull'esistenza umana, lo stato dell'uomo dopo la morte deve apparirgli come qualcosa di incompleto, uno stato intermedio e di attesa. L'uomo è uomo qui sulla terra; lo ridiventerà e in modo completo quando nella risurrezione la sua anima si riunirà al corpo. Tra l'uno e l'altro termine sta l'esistenza dell'anima sola, di cui non si capisce come sia in genere possibile. Dante è a tal punto consapevole di tale difficoltà da conferire alle anime, in tale periodo, una corporeità intermedia... un quasi-corpo... [Dopo] la morte, abbiamo il "tacere" delle potenze dell'anima, essendo queste attive solo nel corpo; poi l'affinarsi delle potenze puramente spirituali... Il lettore vede poi l'anima che si crea un *corpo intermedio* con la materia leggera dell'aria — il Medioevo avrebbe detto con il *medium*, l'elemento di trasmissione. Questo corpo è espressione pura; è l'autotrasferirsi dell'anima nella realtà visibile... È la manifestazione, la "verità" dell'anima, semplicemente. Nell'*Inferno* il corpo intermedio è oscuro e brutto, poiché manifesta lo stato interiore di coloro che sono in contrapposizione con il bene... Nel *Purgatorio* la corporeità, pur in tutta la serietà espiatrice, è luminosa e lieta... Nel *Paradiso* il *medium* con cui l'anima plasma il proprio corpo è la luce...» (*Studi su Dante*, cit., pp. 234-238; il corsivo è nostro).

¹¹³ Cf. Rm 6,3-8 e il commento di Guardini in N., pp. 52-53.

sia quelli dello spiritualismo. Del resto il cristiano ha come modello non *Dio in sé*, ma il *Dio umanato*, Gesù Cristo, che si è fatto carne. Gesù non è uno spiritualista,¹¹⁴ ma è anzi — secondo la cruda espressione del Vangelo di Giovanni (6,54) — colui che dà ai suoi discepoli da mangiare la propria *carne* e da bere il proprio *sangue*. Non propone solo un'unione di spiriti secondo il modello dei saggi greci, ma dona la sua vivente e interamente umana realtà e così assume definitivamente in Dio l'uomo intero e la sua storia.

6. Il giudizio finale come rivelazione

Anche la dottrina del giudizio deve essere reinterpretata per

«sgombrare l'idea del giudizio finale dalla convenzionalità in cui si cela... La psicologia del terrore dal Medioevo in poi... La meschinità di una procedura giuridica... In realtà è la grandiosa conclusione dell'opera di Dio».¹¹⁵

Questo l'obiettivo che il nostro autore si riproponeva nella sua lettera del I settembre 1963, solo cinque anni prima della morte, per una corretta ermeneutica di questa difficile verità cristiana ed è interessante affrontare con tale chiave interpretativa offertaci da Guardini stesso le sue tesi sul giudizio finale.¹¹⁶

¹¹⁴ In nota Guardini acutamente sottolinea: «Mc 8,36 viene quasi sempre tradotto: "Che giova all'uomo acquistare il mondo intero se poi reca danno all'anima sua?". Ora non è così, ma "se poi reca danno alla sua vita?". Il greco "psyche" implica infatti il concetto di anima come principio della vita e insieme il concetto di questa stessa vita. Lungi da noi il fare preziosità filologiche. Vogliamo semplicemente sottolineare che Gesù non è un puro spiritualista. Non è l'anima, ma l'uomo che gli sta a cuore. La sollecitudine per l'anima a sé è una importazione degli gnostici nell'antichità e degli spiritualisti nell'epoca contemporanea» (N., n. 1, p. 54).

¹¹⁵ *Lettere teologiche a un amico*, cit., p. 37.

¹¹⁶ Oltre che in N., pp. 56-71, Guardini affronta il tema del giudizio finale in *Preghiera e verità*, cit., pp. 101-214; *Lettere teologiche a un amico*, cit., pp. 37-39; *Studi su Dante*, cit., pp. 240-243; *Il Signore*, cit., pp. 369-375. Una suggestiva sintesi della concezione guardiniana è contenuta nella preghiera *Il giudizio*, in *Preghiere*, Brescia 1964, p. 55. Per la concezione della storia ed i suoi rapporti col giudizio finale cf. *La storia*, in *L'esistenza del cristiano*, cit., pp. 436-449, e *Ansia per l'uomo*, cit., I, pp. 265-269.

Non si può cogliere il significato e la portata del giudizio senza premettere un'analisi dell'esistenza umana come *storia*. E «*storicità*» dell'esistenza per Guardini significa complessità, problematicità, incomprensibilità, tutto l'opposto di trasparenza e di apertura. E ciò per quattro ragioni diverse. Anzitutto ogniqualevolta l'individuo agisce e quindi costruisce storia, la trama delle cause e degli effetti che costituiscono le premesse e le conseguenze del suo agire è così ricca, talora tortuosa e nascosta, che è ben difficile illuminarla completamente. Ogni evento umano è interdipendente con altri, anzi con tutti gli altri e la comprensione adeguata di un fatto implicherebbe un rinvio all'infinito. Io posso scavare alle radici di un avvenimento, ma oltre ogni strato rilevato ne posso rintracciare sempre uno ulteriore. È un'esperienza che lo storico di professione conosce e che ogni uomo non superficiale intuisce: *dire storicità* è in primo luogo *dire*, almeno in parte, *oscurità*.

Ma c'è una seconda ragione. Ogni forma di vita è espressione; è un interno o una interiorità che vuole mettersi in evidenza, apparire, tradurre in un dato coglibile con i sensi ciò che prima era nascosto. Ma ogni ostensione e ogni manifestazione non è mai totale, è sempre insieme un nascondimento. Per gli animali e per le piante è la natura stessa a ritmare con stupenda armonia manifestazioni e riserve. L'uomo invece è dotato di volontà deliberata e cosciente e ciò ingenera spesso contraddizioni. Così appaiono chiusure oppure espressioni manchevoli e inadeguate a ciò che la situazione richiederebbe se non addirittura menzogne e inganni.

«Guardiamo nella nostra vita quotidiana. Quando, per esempio, riusciamo a dire tutto quello che intendiamo? Quando vogliamo esprimere veramente ciò che pensiamo, non vi è spesso un'altra intenzione dietro la prima e un'altra ancora nascosta dietro questa, che non desideriamo rivelare? Non succede talvolta che in fondo al nostro cuore non abbiamo più la certezza, perché il nostro pensiero si muove in una confusione di motivi diversi?».¹¹⁷

¹¹⁷ *Preghiera e verità*, cit., p. 206. «Le intenzioni degli uomini — sempre in qualche modo, spesso completamente — restano nascoste o distorte. Così il significato della loro esistenza resta bloccato o viziato; poiché l'agire esterno, l'essere visibile ricevono il loro senso solo dall'intenzione» (*La storia*, cit., p. 446). E

L'uomo può addirittura giungere al punto di celare progressivamente anche a se stesso la propria interiorità più intima e profonda. Se questo vale per l'esistenza singola vale ancor più per la storia umana. Se vi guardiamo con attenzione incontriamo confusione, equivoci, errori, contraddizioni e menzogne, sfiducia in una sua effettiva intelligibilità che lo sguardo non riesce a dissipare. Per cui spesso l'intelligenza della storia è così impervia e la sua lezione morale così problematica che suona ironico definirla «maestra», tale è in essa lo spazio dell'inconcludente e dell'insensato. Su questa base quindi si può definire *la storia come il regno per eccellenza dell'ambiguità*, ove il senso dell'esistenza umana è ora affermato e ora tradito e ciò che vi inizia di rado trova il proprio compimento.

In terzo luogo «storicità significa che la volontà dell'uomo è libera», e libera non soltanto per ciò che è irrilevante, banale o accessorio, «ma anche per ciò che è importante, anzi perfino per ciò che ha valore di decisione circa il senso supremo dell'esistenza..., presuppone cioè la possibilità di decidersi per Dio o contro Dio».¹¹⁸ La libertà caratterizza

«dappertutto nell'esistenza, è maschera e inganno. La considerazione che circonda un uomo corrisponde di rado alla realtà... Di rado l'aspetto esterno dell'uomo riflette il suo vero interno, anzi ancora nello stesso interno si annida inganno: lo stato reale sfugge all'occhio indagatore; la volontà nasconde a se stessa i suoi veri propositi per crearsi delle illusioni... Quasi mai un'impresa tocca il suo compimento: quasi mai rapporti sociali sono soddisfatti; quasi mai una creatura che sale, giunge a piena maturità. Sempre daccapo la realtà si frange, e rimangono frammenti, mentre ben di rado un'esistenza ottiene quella cosciente e amorosa conferma alla quale aspira. Lo stesso amore viene a noi e delude...» (*Il Signore*, cit., pp. 370-371).

¹¹⁸ N., p. 57. Se la storia «è ciò che accade, ciò che accade attraverso l'uomo e nell'uomo...: il modo come si attua nel corso del tempo l'incontro dell'uomo col mondo e, in questo, il suo proprio divenire e creare» (*La storia*, cit., pp. 436-437), essa vive un legame inscindibile con la libertà. «Ci sono sì nella storia dell'uomo elementi che possono essere chiamati processo [avvenimento che si realizza necessariamente]...; sono però attraversati da un momento che non si può sciogliere in nessun processo: quello cioè della persona, della sua iniziativa, del suo speciale carattere, della sua libertà... Ogni evento storico ha origine sempre da una decisione: dall'"iniziativa", cioè da un atto decisionale della persona. Ogni tentativo di interpretare la storia come "processo" deve negare la libertà: un'impresa disperata, perché, ad onta di tutti i legami naturalmente presenti, esterni e interni, fisici e psichici, l'uomo è pur sempre libero... Lo stesso giudizio *io non sono libero*... in sé è pure libertà. Se l'uomo fosse realmente schiavo... non potrebbe in nessun modo pensare *io non sono libero*, ma obbedirebbe ciecamente. In ogni momento la storia si manifesta come sviluppatasi da un principio che nessun giudizio di necessità saprebbe cogliere... Influiscono fattori di diversa importanza... Ma questi possono essere stroncati da un'iniziativa nuova. Con quale violenza questo possa accadere lo

l'essenza della storia e ne fa il luogo paradossale in cui l'uomo può assumere la tragica e illusoria pretesa prometeica di escludere Dio dal proprio orizzonte vitale. Nell'uomo che va incontro alla storia vi sono le più nobili forze: la possibilità dell'incontro, la capacità di riconoscere e di creare, il riferimento a ciò che è valido e buono. Ma egualmente insite in lui sono l'odio e l'opposizione, il rifiuto e le potenze distruttive, il rigetto del valore e del bene e l'opzione per il male. *Volere il male*, ricorda Guardini fedele al magistero di Agostino, è in realtà una espressione impropria, perché occorre dire piuttosto *volere qualcosa che in sé è buono* ma è fuori luogo in quella situazione e soprattutto ferisce l'ordine dell'essere e del valore. La storia è un ricercare senza posa, un chiedere e un dire, un lottare e un fare, ma nessun ottimismo ingenuo può dissimulare che essa è anche possibilità di vedere e di agire con falsità se non addirittura la possibilità di ergersi contro il bene stesso, di compiacersi in modo perverso del male cercando la rovina per la rovina.

Dio vuole il bene e lo vuole nella storia, ma essendo quest'impresa della realizzazione storica del bene affidata alla libertà dell'uomo è insieme posta in gioco, e la volontà onnipotente di Dio mette in conto d'essere frustrata. Proprio perché la storia è il luogo in cui si dispiega — anche se non in modo assoluto — la libertà umana, essa è *l'intreccio insopprimibile di creazione e di distruzione, di illusione e di verità, di bene e di male*.

Da ultimo, la storia è lo scenario in cui si verifica la tragica *dissociazione di valore e potere, di bene e di forza*. Il bene e il valore appaiono deboli e perdenti.

mostra precisamente l'andamento della storia... [II] termine *crisi*, che ci è diventato così familiare, è precisamente la dimostrazione che la storia umana non può essere considerata come un processo. La rivelazione accentua questo aspetto della storia nel modo più deciso, per il fatto che applica ad essa il concetto della responsabilità. Dio ha affidato il mondo all'uomo, cioè lo ha posto sotto la sua responsabilità. L'uomo può adempiere questa responsabilità realizzando in modo adeguato il suo compito universale, può mancare verso di essa, se agisce slealmente. Ne consegue che la storia può svolgersi in modo giusto, ma anche errato» (ivi, pp. 438-439). Ciò non significa postulare una sovrana indifferenza di Dio nei confronti della storia: «Dio non se ne sta in un'olimpica indifferenza dinanzi al corso della storia, ma — per così dire — vi prende seriamente parte» (N., p. 58) anche se ciò non annulla la libertà dell'uomo fino alla possibilità estrema di un rifiuto radicale di Dio.

«Ciò che vi è di più nobile dovrebbe pure avere, pare a noi, la forza immediata di imporsi. È così? No... Quanto più nobile il valore di cui si tratta (quanto più importante, dunque, il bene che s'incorpora in esso), tanto meno evidente è che si compia... Quanto più si sale nella scala dei valori, tanto meno il bene ha efficacia immediata. La storia è quella fase della vita umana, in cui il bene ha tanto minor potere quanto più è elevato».¹¹⁹

Non a caso gli uomini, con un raffinato processo di rimozione, hanno affidato alle fiabe per i bambini, sottolinea Guardini, la narrazione di un'esistenza in cui bene e potere si adeguano, il buono è anche il forte, l'onesto è insieme ricco e chi lotta per l'affermazione del bene è assecondato dalla fortuna.

Queste quattro realtà determinano la natura profonda della storia. Ne consegue che essa non può compiersi da sé, è troppo oscura, ambigua; retta da una libertà umana spesso dissennata e superba, conosce troppo il tormentato mistero della dissociazione tra ciò che vale e ciò che è potente per poter rischiararsi e illuminarsi da sé. Proprio questa sua identità accenna e rinvia a qualcosa di trascendente, di metastorico.

«L'uomo non può non aver bisogno che sui suoi segreti e sulle falsità... si faccia luce; che la possibilità di volgersi al male sfoci una buona volta nella libertà vera [che è scelta consapevole e senza

¹¹⁹ N., p. 59. Cf. anche *La storia*, cit., pp. 446-447: «Sulla storia grava un peso tremendo che chiunque abbia un vivo senso morale sente profondamente: infatti in essa non ottengono giustizia né l'onestà né la verità. La coscienza morale che non pone cnicamente soltanto nel successo il senso dell'attività o non vede il male esteticamente come elemento necessario al tutto, esige che l'ingiustizia venga riconosciuta come tale, che il diritto sia affermato come tale. La storia è piena di male che con l'apparenza di "diritto" è coperto o dissimulato attraverso menzogna e successo; oppure in essa il bene è soffocato come se fosse ingiustizia... Non di rado... i criteri di un retto operare vengono dimenticati o posti in sott'ordine. Ciò che è importante vale come non importante, cose secondarie diventano essenziali; il falso è visto come giusto, il distorto come normale. La valutazione di uomini e cose non corrisponde al loro profondo significato: tanto che si può dire, senza sostanziale esagerazione, che quanto più alto è un valore, tanto meno ottiene giustizia...; quanto più nobile è qualche cosa, tanto più debole è in realtà. Propriamente invece un valore quanto più è alto tanto più efficace dovrebbe essere nella realtà. Nel corso della storia il rapporto sembra essere rovesciato». Cf. anche *Il Signore*, cit., pp. 370-371.

remore del bene]; che il bene ideato si traduca in realtà e il male si riveli per ciò che è: assurdità e rovina...». ¹²⁰

L'uomo non può sopprimere la sete di giustizia che ha in sé e non tanto nel senso molto limitativo che vuole espiati i torti come è per la giustizia umana dei tribunali, ma nel senso ben più forte di una *giustizia ontologica*. La sua esistenza personale, quella degli altri e della società, quella del mondo e del cosmo devono incontrare la giustizia, cioè la trasparenza assoluta e la verità rivelate nell'ordine dell'Essere. Questo è il desiderio e l'invocazione di chi non si lascia avviluppare dall'ambiguità, non gode dell'oscurità e non si pasce del male e della sua insidia, ma vuole restaurata la chiarezza. A questa invocazione risponde la dottrina del giudizio finale.

Alla fine del mondo vi sarà il giudizio che non solo concluderà la storia ma la porterà a compimento. Questa la consapevolezza diffusa presso tutti i popoli e in tutti i tempi. Per i cristiani tale giudizio sarà *rivelazione*:

«L'essere si rivela qual è, e ogni inganno cade. Tutto ciò che si cela dentro di noi, fino ai meandri più reconditi, così nel bene come nel male, si manifesta. Viene in chiaro quali furono le intenzioni, e risalta quale è la realtà. Ogni essere è ciò che è... Non vi è più nessuna possibilità di volere il male. Il bene viene posto da Dio in tanta luce che l'uomo non gli può più negare il suo assenso: il suo sguardo è saziato, l'animo ne è investito;... e l'uomo, non può più non vedere che solo il bene ha diritto assoluto di essere. Del male, al contrario, apparirà chiaro che non è né necessario... né vitale, né eroico..., ma, etimologicamente, super-fluo. Ogni cosa creata sarà reale, vitale, bella, beata esattamente nella misura in cui avrà di vero e di buono. La verità e il bene eromperanno; la loro efficacia adeguerà l'essere... La falsità e la malizia... dall'onnipotenza della santità di Dio saranno ostracizzate dall'essere, senza per questo potersi inabissare nel nulla, e tale sarà la loro condanna». ¹²¹

¹²⁰ N., p. 60. Cf. *La storia*, cit., p. 439: «La storia non “si compie”, ma è *guidata*»; e *Il Signore*, cit., p. 370: «Gli uomini ebbero sempre consapevolezza della non rettitudine della loro esistenza umana; compresero sempre quale parte vi abbiano stoltezza, ingiustizia, prepotenza e inganno. Così fu pur sempre vivo il sentimento che un giorno tutto avrebbe trovato compimento e giustificazione. Parecchi attesero questa chiarificazione dell'esistenza dalla stessa storia dell'umanità: l'umanità cioè si sarebbe guadagnata con forze proprie un'esistenza divinamente impostata... Lasciamo in pace questa speranza... la luce può venire unicamente da Dio».

¹²¹ N., pp. 60-61. Cf. anche *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963; tr. it. di G. Sommariva, *Virtù. Temi e prospettive della*

Questa visione cristiana del giudizio come dis-velamento deve però fare i conti con quella potente visione della storia e del giudizio che è la sintesi speculativa di Hegel. Anche lì il giudizio è rivelazione, è chiarificazione progressiva, ma con una differenza fondamentale: che la storia in Hegel finisce per costituirsi in «autogiudizio». Ogni evento storico ha le sue conseguenze e queste ne inducono altre e mediante questa catena di influssi l'interno a grado a grado si rivela «e il bene si discerne dal male... La vittoria finale arride costantemente ai motivi buoni, perché più capaci di *essere* che non i cattivi. E data questa tendenza della vita al bene, si delinea in fondo un corso progressivo in senso unico, ascensionale. In cima è la luce piena nella quale ogni precedente trova il suo proprio giudizio».¹²² Questa visione hegeliana ha poi trovato riscontro in tutti i messianismi secolarizzati e in tutte le concezioni immanentistiche della storia che assumono come propria una prospettiva teleologica; anche se magari la meta non sarà mai pienamente

vita morale, Brescia 1972, p. 32: «Nel mondo la verità è debole. Basta una piccolezza per oscurarla. Il più stupido degli uomini può ferirla. Ma arriva sempre l'ora che le cose cambiano. Allora Dio fa sì che la verità acquisisca tanta potenza quanto essa è vera e questo sarà il Giudizio. Il "Giudizio" significa che la possibilità di mentire ha un fine, perché la verità penetra onnipotente ogni spirito; perché irradia per ogni parola; perché riempie dominatrice tutto lo spazio. Allora le bugie si manifestano per quello che sono, anche quando esse fossero così ben intenzionate, così intelligenti, così brillanti...».

Questa concezione del giudizio come *rivelazione* è chiara in Dante: «La morte pone l'uomo dinnanzi a Dio. La vita storica e terrena si è compiuta come sotto velame: da una interiorità all'altra, in ogni forma di insufficienza, intralciata, deformata, frammentaria. Ma in essa, nelle intenzioni, nei fatti e nelle opere, avvengono le decisioni. Ciò che l'uomo sulla terra ha voluto o permesso, è reso manifesto nel giudizio di Dio..., scompare la possibilità di nascondere le intenzioni dei propri atti e della propria vita, o di scansarle. L'uomo si fonde definitivamente con il significato della propria esistenza... Nella *Divina Commedia* il giudizio non appare espressamente, ma è rappresentato dall'azione di figure simboliche. Nell'Inferno... Minosse giudica i morti che vi discendono. Chi in verità giudica è Dio, ma nell'Inferno non si parla mai di Dio... presente solo nella forma della lontananza, del rifiuto... Nel Purgatorio... chi simboleggia il giudizio è un angelo... In Cielo l'uomo, giunto al suo termine, finalmente integrato nel suo essere, è tutt'uno con la sua propria forma e con il giudizio del Dio amato che in essa si esprime...: interno e esterno, ma anche desiderio ed essere, volere di Dio e volere dell'uomo sono perfettamente una cosa sola. Questa unità rende veritieri. Gli uomini dell'al di là non mentono... Nell'Inferno si trova ancora la menzogna, ma essa stessa è rivelatrice, perché espressione dell'essere fissato nella falsità» (*Studi su Dante*, cit., pp. 240, 241, 242). Dante «mostra come il giudizio non sia una disposizione esterna, ma rivelazione e insieme definizione del più intimo significato dell'essere» (ivi, p. 241).

¹²² N., p. 61.

raggiunta, lo scopo rappresenta il dinamismo della storia e il suo intrinseco giudizio.

Questa interpretazione della storia ha un che di potente e di affascinante, ma è un vero e proprio tradimento del reale e della storia stessa. Le azioni umane e le loro conseguenze spesso hanno la capacità di contraffare e dissimulare più che efficacia rivelatrice e impediscono un vero giudizio. Quando sono in gioco rapporti tra uomini e non tra cose tutti i calcoli fatti in base al principio di causalità si confondono. Per questo il giudizio di Guardini su Hegel e su tutte quelle visioni della storia che in qualche modo si riallacciano alla sua filosofia è senza appello:

«Noi conosciamo la parola di quel filosofo e storico [Hegel]: “la storia del mondo è il giudizio del mondo”. Queste parole sono false, anzi stolte. Un uomo che sapesse che cosa è la storia umana non avrebbe mai potuto parlare in tal modo. Ma egli non lo sapeva, nonostante tutti i fatti e le relazioni che aveva trovato. Se la storia fosse veramente “giudizio”, la verità vi si chiarirebbe, la verità e la giustizia. Le buone intenzioni dovrebbero avere il sopravvento e manifestamente. Il male dovrebbe trovare un’espiazione e tutti dovrebbero vederlo. Avviene questo? Solo di quando in quando, cosicché si sente tanta più amarezza in quanto, generalmente, non avviene».¹²³

Ma soprattutto a filosofie di questo tipo va posto il drammatico interrogativo: che ne è delle vittime della storia? Dato e non concesso che la storia pervenisse a un certo punto a una sua chiarezza e luminosità, che ne sarebbe di tutti coloro, singoli uomini, popoli ed epoche, che hanno dovuto restare sul terreno, quasi materiale utilizzato per pervenire a quel vertice di assoluta trasparenza? Altro che giustizia! Si

¹²³ *Preghiera e verità*, cit., pp. 207-208. Cf. anche *La storia*, cit., p. 447: è «falso affermare che la “storia del mondo è il giudizio del mondo”. Il suo corso non dà certo questa impressione, anzi generalmente e nel complesso piuttosto il contrario... Giustizia significherebbe che le conseguenze dell’ingiustizia colpirebbero chi l’ha commessa. La realtà è che colpiscono indiscriminatamente tutti, anzi con particolare veemenza proprio la gente onesta e innocente, quelli che vogliono il bene... O diventare cinici e chiedersi se non importa solo il successo, oppure credere e appellarsi... a Dio»; *Il Signore*, cit., p. 566: «Forse... che la storia universale è il giudizio del mondo; che cioè nel corso degli avvenimenti, convogliando tutto al suo fine, essa mette in chiaro ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è falso? Ma l’oscurità circa il bene e il male, il vero e il falso sembra caratteristica della storia e la chiarezza di un passo non è forse pagata dalla confusione di un altro?».

tratterebbe del trionfo dell'immoralità per cui «bene è ciò che miete successo; di valore è ciò che si fa strada, e ciò che fallisce, per ciò stesso che fallisce, dimostra che non aveva nessun diritto di essere. Ma a questa stregua la vita è destituita di ogni valore morale»¹²⁴ ed a coloro che hanno lavorato, si sono sacrificati, hanno sofferto non toccherebbero i frutti, ma i danni e le beffe di vedere magari i loro successori dilapidare le ricchezze morali e materiali accumulate. Quella di Hegel è a modo suo una fede¹²⁵ che ha contro di sé il senso profondo della storia.

Nel profondo dell'anima tedesca è sedimentata, dice Guardini, un'altra prospettiva sulla storia non meno deviante, e che spesso riemerge in proposte filosofiche e culturali. Diversamente da quella hegeliana, che è una fede ottimistica, questa si nutre di un profondo pessimismo storico, per cui in un senso particolare e terribile la storia del mondo può essere il giudizio sul mondo: se il male che continuamente avviene nella storia ha per effetto una costante e progressiva distruzione, alla fine tutta l'esistenza dovrebbe inabissarsi e perire in una fine sterminatrice:

«Questo è stato il pensiero pessimistico della mitologia germanica; che dalla distruzione universale, l'“incendio del mondo”, sarebbe, sì, scaturito un nuovo inizio, ma soltanto perché questo rovinasse di nuovo spaventosamente e così via in ricorsi infiniti. Ma questo è paganesimo, che si afferma nella caparbieta di un disperato tono tragico».¹²⁶

Insidioso è anche quel diffuso *fatalismo* storico che ritiene naturale quanto è invece ripugnante. Anch'esso ha trovato e

¹²⁴ N., p. 63. Cf. *Virtù*, cit., p. 65: «Quanti milioni di uomini vengono calpestati affinché la presunta giusta forma dell'economia, dell'ordine sociale e del regime politico, affinché dunque la giustizia venga attuata! E ammettiamo pure che in tutto ciò si faccia realmente un passo avanti: saranno con questo fatti sparire i mezzi terribili con cui è stato realizzato tutto ciò? O non sono piuttosto ancora presenti in tutto il contesto della vita per avvelenare le conquiste fatte... Solo da Dio può venire una giustizia vera e piena... Ci sarà un giudizio... per tutte quelle forze e quelle grandezze del mondo umano che spesso ci appaiono come potenze sovrane, non sottoposte a esame di sorta: lo stato, la cultura, la storia».

¹²⁵ Cf. *Pregiera e verità*, cit., p. 208: «Egli aveva una fede idealistica, che la storia sia fatta in modo che il bene debba avere la sua ragione, il diritto che gli spetta, e il male la sua espiiazione. Ma ciò non è vero: la logica, nell'accadere storico, e la correlazione tra pensiero ed essere, tra valore e realtà, sono, se giudicate dal punto di vista morale, confuse fino alla radice».

¹²⁶ *Pregiera e verità*, cit., p. 208.

continua a trovare sostenitori. Nella storia — si dice — le cose seguono il loro corso naturale: il più forte vince e il più debole soccombe; il più abile supera l'ingenuo e chi ha più inventiva sopravanza chi non ne ha. Bene e male non esistono sul piano oggettivo, ma sono solo problemi soggettivi.¹²⁷ Eppure tutto ciò non è disordine, ma anzi richiama un ordine e una logica superiore, che è al di là del singolo e anche della sua morte e che l'uomo deve nella sostanza accettare.

Finalmente sono le diverse religioni, pur con le loro sostanziali differenze, ad affermare che la giustizia cui aneliamo, la rettifica di tutte le cose che noi vivamente desideriamo, deve venire da qualche altra direzione. La vita e la storia soggiacciono a un ordine morale destinato a imporsi in modo definitivo; però «la vita non può giungere da se stessa a una chiarificazione; ma la deve afferrare dall'alto, per così dire, una potenza superiore ad essa, per sottoporla al giudizio... La potenza che giudica il mondo non è semplicemente *il vero e moralmente buono*, ma *il santo...*».¹²⁸ Per il cristianesimo in particolare questo giudizio sarà un *evento cristologico*:

«Può portare [la chiarezza definitiva] solo quella forza di verità che ha dato al mondo la sua realtà e quella potenza creativa che l'ha posto nell'essere. La sua luce deve rischiarare l'agire umano, dal singolo fino al rapporto universale; deve liberare il gioco delle intenzioni, l'intrecciarsi degli effetti, gli abissi delle eventualità e far scaturire la verità. Avverrà? Cristo l'ha annunciato. Egli, che aveva il diritto dell'"Amen" messianico, pronuncerà, alla fine dei tempi, anche quello del giudizio... È un'opera divina; l'ultima delle tre...: la creazione, la redenzione, il giudizio».¹²⁹

¹²⁷ Cf. N., p. 63.

¹²⁸ N., p. 64. Cf. anche *La storia*, cit., p. 440: «La massima conferma dell'importanza del senso di responsabilità nella storia è la convinzione, insita in tutti i popoli con una viva religiosità di una resa dei conti definitiva, che avrà come scenario un *giudizio*».

¹²⁹ *Pregiera e verità*, cit., p. 209. Cf. *La storia*, cit., p. 440: «Al quadro della storia proprio della rivelazione appartengono gli elementi del principio, della fine e del culmine. Non nel senso di concetti generali che esprimono soprattutto la temporalità, per cui ciò che accade in genere ha un inizio che sviluppandosi culmina nel presente, e che inoltre, come realtà umana, ha un termine. Sono piuttosto concetti distinti: l'inizio della storia umana come Dio l'ha pensata; il culmine nella venuta del Redentore nella "pienezza del tempo" biblicamente parlando; la fine della storia, nel giudizio».

Lo confermano i dati biblici che annunciano il ritorno del Figlio dell'uomo (Mt 24,29-31) e anticipano il grandioso scenario del giudizio finale (Mt 25,31-46) con il celebre discorso di Cristo. Gesù non parla di Dio in sé ma di se stesso che verrà di nuovo sulla terra, e la scuoterà dalla posizione che le è naturale quaggiù e rende possibili tutti i ripieghi e i compromessi di cui è piena la storia.

«Il compimento del giudizio non è una semplice chiarificazione nella luce di Dio..., ma avviene che Gesù Cristo, che un giorno era quaggiù sulla terra e regna ora nella sua gloria, scruta e giudica tutta la storia come ogni singolo uomo, assegnandogli quella forma di vita, unica valida, che gli conviene dinanzi a Dio».¹³⁰

Non si tratta quindi — come vorrebbero certe filosofie — di un compimento della storia in virtù di un suo dinamismo intrinseco che segue determinate leggi della natura o dello spirito, né di un semplice entrare alla presenza di Dio, ma di un evento, di un'azione divina. Certo è un giudizio di verità, di una verità che finalmente si è saldata al potere dopo essere stata nascosta, rinnegata, svisata, spesso — in una parola — impotente nella storia.

«Cristo rimetterà nella verità il mondo umano piombato in una confusione mortale; nella sua verità, quella eterna. Quando egli comparirà, egli le conferirà potere ed eserciterà il giudizio. Ciò che è

¹³⁰ N., p. 67. Sul piano delle attese umane il giudizio «potrebbe significare smantellamento dell'inganno e manifestazione di ciò che veramente è..., ristabilimento di armonia tra vita e pensiero, e ogni uomo diverrebbe nella sua realtà esattamente quello che è nelle sue intenzioni... Oppure: più d'uno, forse ciascuno, ha un'accusa da muovere all'esistenza... — quanto meno tra i molti che sono infermi... tra i molti che sono oppressi dall'ambiente o dalle circostanze in genere... Così giudizio potrebbe voler dire che ad ognuno viene offerto soccorso nella difesa contro i suoi nemici, soddisfazione all'onore calpestato, liberazione, sviluppo — in una parola, equo riscatto delle promesse dell'esistenza... Infine:... giudizio potrebbe significare che l'esistenza sarebbe condotta al suo compimento ed ogni essere potrebbe dire: Ora tutto in me è stato adempiuto, tutto io ho visto, tutto ha ricevuto il suo *si* e il suo *no*, tutto è compiuto... Eppure questo non è ancora quello che dice Cristo. Per il compimento di un tale *giudizio* basterebbe semplicemente prospettare ogni cosa *davanti a Dio*. Basterebbe che le barriere della vita terrena, le convenienze e la coercizione cadessero, e tutto si prospettasse sotto la luce di Dio: allora tutto sarebbe impostato rettamente, e compiuto. Ma ciò che Gesù ha detto negli ultimi giorni della sua vita terrena circa il giudizio comporta anche qualche cosa d'altro... Il giudizio non è un effetto dell'arcana eterna operazione di Dio, ma un dato del suo agire nella storia. È l'ultima delle sue azioni» (*Il Signore*, cit., pp. 370-372).

umano perirà nella misura in cui è falso dinnanzi a lui. E sarà, nella misura in cui meriterà di essere dinnanzi alla sua Verità». ¹³¹

Ma la verità non è qui tanto una sorta di legge spirituale del mondo o un'idea astratta, ma è lui stesso. Questo è l'elemento decisivo del giudizio come lo intende il cristianesimo. La verità non ci sarà rivelata, il giudizio non sarà pronunciato in modo impersonale come in una sorta di speculazione superiore o di tribunale celeste. Il giudizio è «l'ultima opera dell'amore», ¹³² è l'incontro in una assoluta intimità con «lo sguardo vivo [di Cristo], la sua parola personale. Sguardo e parola non giudicano semplicemente ciò che è, come un giudice terreno accerta il fatto e stabilisce, basandosi sulla legge, responsabilità e punizione; essi sono creatori». ¹³³ Il giudizio, come nuova creazione, meglio come

¹³¹ *Preghiera e verità*, cit., p. 210. «Il giudizio è, in ordine di successione, l'ultima delle azioni di Dio, procedente dalla libertà del suo sovrano consiglio e condotta da Colui al cui apparire sulla terra gli uomini hanno respinto il provvido intervento di Dio nella storia...; da Colui che, a partire da quel momento, rimane come *segno* attraverso tutta quanta la storia, a cui non si può contraddire; termine di riferimento per il singolo e per i popoli. È lui che conduce il giudizio. E ha potere di farlo, perché è il Figlio di Dio, il Logos "senza del quale non è stato fatto nulla di quanto si fece" (Gv 1,3) e del quale il mondo, lo voglia o no, rimane pur sempre la casa... La dottrina relativa al giudizio è dunque, in fondo, una rivelazione di Cristo» (N., p. 68 e p. 71).

¹³² *Lettere teologiche a un amico*, cit., p. 37. «Dio rispetta l'uomo... Un'altra delle verità fondamentali della rivelazione riceve di qui una nuova luce: quell'evento che conclude la storia e che decide per l'eternità, il giudizio. Se ne parla per lo più come d'un messaggio di terrore. In realtà il giudizio è una testimonianza d'onore per l'uomo, giacché colloca l'uomo sotto la norma della responsabilità. Soltanto un essere liberamente responsabile può venire giudicato... [Nel] giudizio, noi vediamo che l'amore di Dio è il criterio assunto per giudicare l'uomo. Ma... questo amore non è quel valore etico universale che risulta dal carattere della personalità umana, in quanto tale, ma è l'amore a Cristo che si esprime e si esplica in ogni atto d'amore per il prossimo... Egli è dunque colui che s'inserisce in ogni rapporto del credente con il suo prossimo e che vi crea il mistero di tale vicinanza» (*Virtù*, cit., pp. 77 e 213).

¹³³ *Preghiera e verità*, cit., p. 211. Cf. *La storia*, cit., pp. 444-445: «Secondo la rivelazione, la storia ha un termine espresso dalla descrizione del "giudizio"... Che il mondo debba avere un termine, risulta dalla sua temporaneità. Parlare di un tempo infinito non avrebbe senso... La fine del mondo... non sarà un evento cosmologico, esattamente come non lo è stato l'inizio. All'inizio del mondo incomincia la rivelazione dell'amore di Dio e della sua volontà di instaurare nel mondo il suo regno: alla sua fine il Signore concluderà l'opera del suo amore... Cristo ritornerà. Quando con l'incarnazione il Figlio di Dio entrò nel mondo, questo avvenne nella forma della Kénosis... Egli, il perfettamente puro, si esponeva così, indifeso a quel mondo ribelle e moralmente contorto... per cui le tenebre potevano avere la propria "ora" e far passare l'incarnato per impotente e folle. Il ritorno ultimo di Cristo...

completamento della prima, partendo da tutto ciò che è accaduto nel «frattempo», nel tempo e nella vita terrena del singolo e della storia. L'uomo troverà così ricomposta la sua essenza profonda, che il Creatore gli aveva impresso e che il disordine e gli ostacoli della vita gli impedirono di realizzare. Gli saranno ridonate la libertà dell'essere e la pienezza della vita. Tutte le vittime, gli oppressi e gli ingannati diverranno quello che il disordine e la violenza del mondo hanno loro impedito di divenire ed ogni loro lacrima e amarezza sarà dissolta (cf. Ap 7,17). L'unità di misura alla stregua della quale saremo giudicati sarà il nostro rapporto a Cristo, e qui potranno esserci sorprese perché chi l'avrà riconosciuto nel povero potrebbe non aver mai sentito parlare esplicitamente di lui.¹³⁴

Il giudizio è quindi in ultima analisi *rivelazione*, e *rivelazione del Cristo*, nella quale noi potremo riconoscere la pienezza dell'essere cristiani e guardare a noi stessi, al mondo e alla storia con il suo sguardo che tutto penetra e soppesa per assegnare a tutto il suo valore eterno. Ma tutto questo entro un incontro personale e un colloquio, ben diverso dai giudizi umani, ove anche l'uomo — dice suggestivamente Guardini — può porre domande e attendersi risposte:

«Nel giudizio, Dio interroga l'uomo: non lo giudica come l'oggetto passivo della sua onniscienza..., ma in un'intesa feconda e sublime... L'uomo si apre completamente..., risponde con il suo essere, che si è aperto. A causa del suo puro essere svelato, della sua verità, l'uomo è [deve essere?] consenziente con il giudizio... Non avviene solo che Dio interroga e che l'uomo risponde, in base all'inevitabili-

capovolgerà quel rapporto. Allora il Santo verrà *in potenza* e potrà tanto quanto è Santo. Questo porterà il mondo a quella *crisi* estrema chiamata "distruzione".

¹³⁴ Cf. N., p. 70: «Chi agisce, mentre agisce, può anche non pensare affatto a Cristo, ed avere a che fare inizialmente anche solo con un uomo, nondimeno la sua azione mette capo a Cristo. Anzi, può anche non saper nulla di Cristo, perfino non aver mai sentito parlare di lui — la sua azione mette capo a Cristo». Dunque «secondo quale misura giudicherà gli uomini?... Non semplicemente amore, ma l'amore che mette capo a Cristo. Egli è la misura. Non solo calcolatore che misura; non solo giudice, che giudica; ma egli stesso è la misura, secondo la quale, davanti a Dio e per l'eternità, uomini ed opere hanno o non hanno valore... Nella vita quotidiana abbiamo a che fare con il nostro prossimo... ma dietro di esso, dice Gesù, sta la sua figura... Egli s'è fatto patrocinatore di ogni singolo uomo, sposando la sua causa come la propria... Questo Indifeso, votato alla morte — sa di essere

tà della sua finitezza, ma l'uomo stesso interroga... anzi, Dio lo invita a interrogare. A pronunciare il perché che non riceve mai una risposta nel tempo... Dio risponderà... Ha dato all'uomo il diritto ad avere una risposta con la creazione come persona... con l'investitura nei diritti di figlio. Il giudizio è l'ultima conferma del fatto che Dio vuole l'uomo come persona... Espressione del rispetto di Dio per l'uomo [per cui] l'uomo non è solo un oggetto dell'onnipotenza, dell'onniscienza, dell'onnigiustizia... Il giudizio come perfezionamento dell'amore».¹³⁵

Questo è — per così dire — il versante umano del giudizio. Ma ve n'è anche un altro. Verità e giustizia dovranno compiersi anche per Dio stesso. A lui dovrà essere reso dall'uomo l'onore che gli spetta anche se oggi, dice Guardini, parlare di «onore» non è facile e soprattutto dopo Nietzsche e con Rilke si è elaborata una interpretazione dell'esistenza per la quale l'uomo è convinto di perdere il proprio diritto se Dio viene troppo a lungo onorato.¹³⁶ Ma questa è «grottesca metafisica», prometeismo rinnovato senza la condanna dei tempi antichi e, nella misura in cui l'uomo rivendica per sé ciò che non è, egli rigetta e rinuncia a ciò che egli veramente è.

«Anche per questo vi sarà il giudizio. Esso metterà in luce chi è Dio e che egli solo è; e chi è l'uomo e come egli ha alterato con la propria autosufficienza la somiglianza con Dio, che il Creatore gli ha dato».¹³⁷

Colui che in ogni uomo sarà l'essenziale. Dietro ad ogni volto umano e dietro ad ogni umano destino sarà lui a conferirgli la sua eterna misura» (*Il Signore*, cit., pp. 372-373).

¹³⁵ *Lettere teologiche a un amico*, cit., pp. 38-39. Cf. anche *Virtù*, cit., pp. 96-97, con l'allegoria del tappeto, diritto e rovescio: «Adesso noi non vediamo ancora il modello. Vediamo il tappeto solo dal retro; possiamo perseguire per tratti brevi singole linee, che poi spariscono ai nostri occhi. Ma un giorno esso verrà voltato, alla fine del tempo, con il giudizio. Allora appariranno luminose le grandi figure. E la domanda a cui nel corso del tempo non si è mai pienamente risposto e spesso non si è risposto affatto, la domanda circa i "perché" — perché questo dolore? perché questa mancanza? perché costui può e quell'altro no? — tutte le domande del dolore ricevono la loro risposta dalla sapienza di Dio, la quale fa sì che le cose non siano un mucchio di cianfrusaglia e che gli avvenimenti non siano un guazzabuglio di casi ciechi, ma che tutto ciò sia veramente "cosmo"».

¹³⁶ Cf. *La storia*, cit., p. 449: «Rilke ha detto che la terra, sottratta al cielo, dovrebbe essere restituita al suo vero padrone, all'uomo. Egli ripeteva la tesi di Nietzsche per la quale tra l'uomo e Dio, si impone una scelta: o l'uomo o Dio».

¹³⁷ *La storia*, cit., p. 449.

7. L'eternità come compimento del tempo

L'inferno e il paradiso sono l'eternità, la pura presenzialità, dice Guardini riferendosi al poema di Dante.¹³⁸ Ma nella coscienza comune emerge sempre una difficoltà e una obiezione relativa all'eternità dannata:

«Come può Dio, che, ci hanno detto, è misericordioso, infliggere agli uomini una dannazione senza fine?... Come può dalla vita dell'uomo, che è finita ed effimera, risultare un danno eterno?».¹³⁹

Sono, queste, provocazioni cui la visione guardiniana dei *novissimi* non può sottrarsi. Già nel modo in cui sono formulati questi interrogativi, nota Guardini, è inconsciamente inclusa un'astuzia per cui ci si scandalizza dell'eternità dell'inferno, del Dio di misericordia che punisce con una dannazione eterna il debole essere umano e del fatto che proprio questa esistenza dell'uomo, limitata e insufficiente da ogni punto di vista, possa sortire un tragico destino definitivo. L'interrogativo, se posto in modo corretto, dovrebbe invece essere più ampio: come è possibile, in generale, che da ciò che è contingente e temporale proceda qualcosa di eterno e da ciò che è sempre limitato qualcosa di

¹³⁸ Cf. *Studi su Dante*, cit., p. 284. Suggestivamente Guardini ha assegnato il titolo «Landschaft der Ewigkeit» a una sua ricerca su Dante, secondo volume nell'edizione tedesca degli studi su Dante (cf. l'ed. it. nell'unico volume *Studi su Dante*, cit., *Paesaggio dell'eternità*, pp. 131-372; il saggio che dà il titolo all'intera raccolta è alle pp. 247-275). Il tema dell'eternità e del suo rapporto con il tempo e con la storia ha interessato la sua attività accademica sia a Berlino che a Monaco: cf. *Endlichkeit und Ewigkeit* (Versuch einer Interpretation von Nietzsches Zarathustra), in Vorlesungsankündigung, Vorlesungen des ständigen Gastes an der Universität Prof. Guardini, in Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin Vorlesungsverzeichnis. Wintersemester 1931-32, Berlin 1931; *Das Ewige und die Geschichte* (Platon, Augustinus, Dante), in Vorlesungsankündigung, in Universität München. Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1955-1956, München 1955; *Geschichte und Ewigkeit*. Grundfragen christlicher Eschatologie, in Vorlesungsankündigung, Universität München. Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1961, München 1961; *Zeit und Ewigkeit*, in Vorlesungsankündigung, Universität München. Personal- und Vorlesungsverzeichnis für das Wintersemester 1961-1962, München 1961. Il tema è poi accennato in *Preghiera e verità*, cit., pp. 214-224; in *Preghiere*, cit., pp. 57-58 e nella rivista «Die christliche Frau» 29(1931), 3, Köln, pp. 86-89, con il titolo *Jesus Christus*. Geistliches Wort (Zeit und Ewigkeit) e ampiamente svolto in N., pp. 72-85. Per questa tematica guardiniana cf. anche *Il mistero del tempo*, in H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia 1968, pp. 113-125.

¹³⁹ *Preghiera e verità*, cit., p. 215.

definitivo? Anzitutto dell'inferno occorrerebbe parlare con molta prudenza;¹⁴⁰ ma la domanda, anche così precisata, rimane: come può un'azione o una serie di azioni finite motivare una dannazione o anche una beatitudine eterne? Infatti il problema vale anche per il paradiso:

«Non la dannazione eterna soltanto supera ogni proporzione con la debolezza del male umano, ma similmente la salvezza eterna supera ogni proporzione con la limitatezza di tutto ciò che sulla terra si può chiamare "buono"... Se dunque il desiderio di felicità e il senso di giustizia dell'uomo si ribellano contro la dottrina di una dannazione eterna... allora il sentimento della giustizia... deve schermirsi pure dal pensare che su intenzioni e azioni terrene, e quindi sempre limitate, possa basarsi l'eterna felicità».¹⁴¹

Certo una prospettiva fideistica, estrapolando dal contesto della Scrittura alcuni passi (es. Es 33,12ss o Rm 9,18-21), potrebbe bloccare da subito una tale riflessione riferendosi all'assoluta sovranità di Dio, per cui non spetta all'uomo interrogarsi sulla giustizia dei suoi giudizi e disputare con lui. Per Guardini esiste certamente una impenetrabilità del giudizio di Dio, ma ciò non ci può esimere dal cercare una intelligenza delle verità rivelate. La matassa si può almeno parzialmente sbrogliare mediante un'indagine approfondita del significato dell'eternità e del suo rapporto con il tempo. Cos'è l'eternità? È un interrogativo filosofico, ma non per questo evasivo. A una prima impressione, che si riflette anche negli usi linguistici, eternità sembra denotare incessante durata. Parliamo infatti di astri eterni, di nevi eterne ecc. La vita umana si attua nel divenire; non si può mai tornare indietro e ciò che è trascorso lo è per sempre. Ogni istante ricorre una volta solo.

«La bellezza della vita è nello stesso tempo la sua ragione di mestizia. Il senso della caducità è fratello del senso della preziosità, del valore; anzi è forse soltanto il verso di una stessa e identica

¹⁴⁰ Cf. *ivi*, p. 215: «Della perdizione si parla troppo facilmente... Tale perdizione può, in verità, essere determinata solo da un atteggiamento che l'uomo prenda con il centro della sua persona. Il fatto che egli si sia messo contro la volontà di Dio, deve essere avvenuto con una reale gravità, per avere questo peso. L'uomo che ha sprezzato questa volontà e seguito solo i suoi impulsi deve avere saputo chiaramente che egli si allontanava dalla Vita».

¹⁴¹ *Preghiera e verità*, cit., p. 216.

medaglia. Alla base della vita sta la mestizia per l'incoercibile andare di tutte le cose e ancora, per giunta, la mestizia al pensiero che tutto abbia una sì corta durata. Poiché ogni cosa che passa passa rapidamente anche quando dura a lungo...».¹⁴²

Gli uomini hanno reagito a una tale situazione creandosi una illusione esistenziale di eternità e identificando l'eternità con la durata senza fine. Si dice ad esempio che una grande impresa o una strepitosa azione è perenne e nei miti degli antichi popoli cacciatori o pastori si alimentava questa sorta di immortalità ponendo nella tomba a fianco del defunto tutto ciò che sulla terra aveva caro. Nell'un caso come nell'altro «l'eternità è pensata come prosecuzione della vita di quaggiù, senza fine. Ma questa pretesa *eternità* denota solo *tempo che procede sempre*»,¹⁴³ non strappa quindi veramente alla morsa del tempo, è più semplicemente un vago sentimento, una sorta di istinto di conservazione e di speranza in un regno misterioso dove conservare tutto ciò che ha acquistato valore in questa vita. Invece l'eternità autentica non può essere un semplice prolungamento del tempo e neppure una sua continuazione all'infinito. Questo sarebbe l'opposto dell'eternità perché significherebbe «proprio la massima intensificazione o potenziamento della temporalità; il tormento della non-interruzione, di ciò che, secondo il suo essere, deve cessare. Eternità è non-tempo»,¹⁴⁴ ma non nel senso della semplice negazione ed eliminazione del tempo. Per Guardini *l'eternità* nel suo genuino significato è, secondo la pregnante dizione della lingua tedesca, «*Aufhebung*» del tempo, un superamento in qualcosa di assolutamente altro dal tempo e che pure lo include e lo conserva trasfigurandolo. Il che è presto detto; ma è realizzabile una esistenza sottratta al tempo, priva della temporalità, una realtà che

¹⁴² *Il testamento di Gesù*, cit., p. 122.

¹⁴³ N., p. 73.

¹⁴⁴ *Pregliera e verità*, cit., p. 221. Cf. anche *Ansia per l'uomo*, cit., vol. I, p. 220: «L'eternità non costituisce una sfera arcana, in cui l'uomo entri dopo la morte, come pure il tempo non è un alveo preesistente, in cui poi scorra la sua vita terrena. Ma il "tempo" è lo stato in cui si trova la vita storica o correlativamente lo stato che la vita crea; l'"eternità" invece è il modo secondo cui Dio vive, e nel quale la sua grazia immette l'uomo. Nella misura in cui questi, credendo e agendo, realizza ciò, già si sviluppa in lui l'eternità. Già durante la vita terrena si forma in lui quell'uomo che un giorno egli dovrà essere».

non passa né muta, ma è semplicemente e tuttavia non è immobile, ma anzi è assolutamente feconda e vitale? Pare che vi siano, anche in questa nostra esistenza, dei momenti e delle esperienze particolari che vi alludono e possono illuminarci sull'identità dell'eterno. Ma per accennare a ciò occorre prima avere chiara nozione di ciò che si intende per *tempo*. Guardini distingue a questo punto due modalità fondamentali del tempo: il tempo *meccanico* e quello *esistenziale*. Il primo

«consiste nella semplice successione, senza alcun rapporto a ciò che avviene, una specie di letto di fiume per il corso degli avvenimenti umani. Espressione tipica, l'orologio, con la sua indifferenza a tutto ciò che succede».¹⁴⁵

Di tutt'altro genere è il tempo che misura la vita e ciò che vi accade, il *tempo esistenziale*. Qui il tempo non è più una semplice misura indifferente ed esterna, ma ha un carattere totalmente nuovo e diverso:

«Un'ora colma di forti emozioni ha la sua misura; un'ora interiormente vuota, la sua; l'una ha lo spazio di un attimo, l'altra non sa mai finire. Se, al contrario, gettiamo uno sguardo al passato, la nostra impressione si rovescia: le ore sbadigliate nel tedio appaiono come un nulla; quelle invece intensamente vissute come un lampo si stagliano quadrate sullo sfondo delle nostre memorie».¹⁴⁶

Anche il *tempo esistenziale* segna il succedersi degli eventi, ma non con una successione piatta e uniforme secondo un monotono *prima* e *poi*, bensì mutevole con il mutare del senso, della profondità e dell'intensità di ciò che si compie nella nostra vita. Le esperienze e i momenti particolari, allusivi all'eterno, di cui si parlava prima, possono darsi ovviamente solo in questa modalità esistenziale del tempo. Una di queste esperienze è la *concentrazione*, ove il tempo è — in certo modo — fermato in un presente senza distrazioni eppure ricco, intenso e vitale. Sul piano spirituale la concentrazione è il *raccoglimento*:

¹⁴⁵ N., pp. 73-74.

¹⁴⁶ N., p. 74.

«Lo spirito ha potere di volgersi al mondo e di perdersi in esso; lo stesso spirito ha però anche potere di vincere la distrazione e arrivare al raccoglimento. In esso vi è qualche cosa di misterioso, che tiene dell'eternità. La vera pace e il vero raccoglimento è infatti l'eternità. Tempo è instabilità e distrazione; eternità è pace e unità. Non inazione o tedio... Eternità è pienezza di vita, ma nella forma della pace. Qualche cosa di eterno [è possibile] nel nostro intimo. Lo possiamo forse denominare con il bel nome che si trova nei maestri di spirito: *abisso dell'anima o vetta dello spirito*».¹⁴⁷

Un momento particolare è il *silenzio* interiore, quella capacità rara di tacitare non solo le parole, ma gli obiettivi, le attese, le ambizioni e i timori, le evasioni, la prigionia delle cose per fermarsi all'esistenza pura e semplice, che nella sua assoluta semplicità tutto comprende. Queste esperienze, questi momenti, attimi rari sempre di nuovo strappati via dal gorgo delle attese e delle distrazioni, forniscono pur tuttavia un orientamento e il punto cui accennano è l'eternità, il presente assoluto eppure vitale:

«In base a queste esperienze ci si può fare un'idea di ciò che dovrebbero essere eternità: il puro presente di una vita perfetta. Divenire e passare vi sarebbero esclusi. Il vivente realizzerebbe in un puro atto tutto il suo essere».¹⁴⁸

Da sé solo l'uomo non può conseguire una tale eternità, non può mai attingere la presenza che è vita e in cui il bene si realizza senza ombre e rinvii. Questa eternità gli è stata rivelata ed essa è ben diversa sia dalle visioni filosofiche non cristiane dell'eterno sia dalle concezioni delle grandi religioni orientali. Non è l'eternità di cui, pur in modo suggestivo, tratta Platone:

«Anche nel *Simposio* di Platone ha luogo un'ascesa verso qualcosa di ultimamente valido, e cioè dalla forma terrena all'idea eterna. Ma il mondo rimane indietro: nel *tópos noetós* non c'è posto né per la natura, né per la storia. La via per la quale si realizza l'autenticità dell'uomo, porta lontano dall'esistenza terrena. Tutte le metafisiche idealistiche, tutte le trascendenze mistiche propendono a vanificare il mondo concreto dinanzi alle essenze luminose, a svuotare di realtà

¹⁴⁷ *Il testamento di Gesù*, cit., p. 18.

¹⁴⁸ N., p. 76.

il finito con l'invasione dell'assoluto, a levare significato al temporale con la manifestazione dell'eterno».¹⁴⁹

È quanto accade anche nella mistica indiana o persiana, che asserisce che l'uomo con la catarsi, la rinuncia, la conoscenza, l'abnegazione e il superamento di sé può arrivare a diventare una cosa sola con il divino e quindi sottratto al tempo, eterno come Dio. Visioni inautentiche dell'eternità che ritornano, nell'età più vicina a noi, con Hölderlin e Rilke, per i quali non è il tempo che deve lasciare il posto all'eternità, ma è — in certo modo — l'eternità ad essere assorbita dal tempo. «L'autentico al di là non costituisce l'altro lato dell'al di qua, l'"altra faccia" che, insieme con la

¹⁴⁹ *Studi su Dante*, cit., p. 304. Cf. anche p. 127: «Il metafisico riferisce l'essere finito all'"assoluto" e ne risolve qui tutto il valore, oppure salta al polo opposto, afferma solo il finito e nella tragica intensità di questo getta tutto il peso dell'Assoluto. Per il contemplativo neo-platonico ogni realtà terrena sparisce come essenzialmente inconsistente davanti all'eterno Uno; oppure, passando a uno slancio dionisiaco, vede l'autentico nella breve culminazione di una vita assolutamente effimera. Il cristiano invece dice... dal centro della sua coscienza religiosa, illuminata dalla rivelazione: Dio opera la salvezza, ma non attraverso una manifestazione universale e un processo infinito... Altrettanto vale per l'uomo singolo: egli è transitorio, ma quanto egli compie nel tempo transeunte vale per l'eternità». Per la visione guardiniana dei rapporti tempo-eternità nella cultura filosofica e in Platone cf. H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, cit., pp. 113-114: «I rapporti fra il tempo, che si perde o scorre in durata, e ciò che è permanente, che ha la sua massima espressione nell'eternità, hanno sempre preoccupato filosofi e pensatori. Gli uni dissolvono il tempo nell'effimero e si rifiutano di dare un orientamento alla storia; gli altri, seguendo Platone, vedono nello scorrere del tempo soltanto il puro riflesso d'un archetipo assoluto. L'originalità del cristianesimo è proprio accettare il tempo come storia e far percepire attraverso il tempo il richiamo di una realtà trascendente. Per esso il tempo non è un'illusione, ha il suo significato: la stoffa del tempo è il materiale di cui Dio si serve per eseguire i suoi disegni, e nella persona del suo Figlio, ha accettato di sottomettersi al servizio della storia. Guardini non manca mai di mettere in evidenza la concezione cristiana del tempo e di spiegarne tutto il significato; vede in questo modo di pensare uno dei privilegi del cristianesimo di potersi tenere lontano dai diversi sistemi filosofici. Per Guardini il tempo e l'eternità non si oppongono come due realtà antagoniste che si escludono o che si richiamano nel senso che il tempo sarebbe il puro riflesso dell'eternità. Al contrario, egli pensa che l'eternità fa irruzione ad ogni istante nel tempo. Il massimo e l'espressione più piena di questa irruzione è il "fatto dell'incarnazione" che resta senza paragone alcuno tra i numerosi miti delle religioni antiche e in quelle dell'Oriente. Non si tratta infatti di... una delle tante maniere con le quali l'umanità esprime... il suo desiderio del divino e dell'eterno sussistente. In questo caso entreremmo ancora in una categoria filosofica e non... in quel modo tutto particolare di concepire il tempo e l'eternità... La differenza fondamentale tra la rivelazione cristiana e le filosofie o i sistemi religiosi d'origine umana sta proprio nell'aspetto storico profondo in cui si esprime il rapporto del tempo con Dio, posto fuori del tempo, ma che entra nella storia».

nostra, compone il mondo, come hanno affermato Hölderlin e poi ancora Rilke»,¹⁵⁰ che sono i protagonisti della secolarizzazione di ciò che è una grandezza religiosa e la cui esperienza ha un carattere numinoso. Essi invece ne hanno fatto il polo opposto del mondo «sia che quella “faccia” venga posta nell’oggettività cosmica, come in Hölderlin, oppure nell’immobilità della vita interiore, come in Rilke». ¹⁵¹ La visione cristiana dell’eternità, come ha ben colto un poeta come Dante,¹⁵² è ben diversa e conosce un altro linguaggio. Non è semplicemente un’«altra faccia» dell’esistenza, non è la forma successiva all’esistenza terrena del nostro essere indistruttibile. Boezio ha dato una celebre definizione dell’eternità: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, possesso intero e perfetto di vita che non avrà mai termine; l’eternità si può dunque determinare solo da ciò che esiste, anzi dalla vita ed è appunto il modo in cui la vita perfetta realmente esiste. La rivelazione cristiana dell’eternità contiene questo elemento filosofico, ma lo integra decisamente ponendolo entro un nuovo contesto: l’eternità è la vita di Dio.

«L’eternità è, in primo luogo e per essenza, il modo d’esistenza di Dio, a lui solo riservato: poi, per opera della grazia, la partecipazione dell’uomo a questa vita. Possedere la vita eterna... non significa condividere la vita del Tutto, ma esistere in virtù della santa vita di Dio. E non secondo una concezione panteistica, in forza dell’unità

¹⁵⁰ *Studi su Dante*, cit., p. 43. Cf. anche *Mondo e persona*, cit., p. 59: in Hölderlin «il regno dei morti, l’al di là, diventa pieno di realtà e di significato, e riconquistato al “mondo”. Esso appare come l’altra parte della “vita”, del di qua. Il mondo viene concepito come il più grande Tutto, che si estende attraverso l’al di qua e l’al di là, i quali sono le due forme in cui appare. In entrambe si compie l’esistenza».

¹⁵¹ *Studi su Dante*, cit., p. 48. Cf. anche *Mondo e persona*, cit., p. 62: «Il concetto di al di là hölderliniano è di specie dionisiaca; si fonda sulla dialettica della vita e della morte e nella espansione di tale esperienza nel mondo per mezzo d’un cosmico entusiasmo. Quallo rilkiano invece è di natura orfica e si fonda sulla forza dell’anima e sulla sua capacità di elevare, amando e assimilando, le cose esteriori nello spazio della vita superiore».

¹⁵² Cf. *ivi*, p. 301: «Dante non può eliminare il “transitorio” ed entrare nell’eterno... La storia e i suoi compiti non diventano inessenziali dinanzi alla maestà giudicante dell’Eterno, nella luce divorante della sua verità, nell’infinita pienezza di significato della sua vita, ma sono visti, affermati, voluti». Per Dante «l’al di là cristiano, l’eternità non è questa “altra faccia” dell’esistenza [come per Hölderlin e Rilke] e Dante non è il poeta dei suoi spazi, delle sue immagini e delle sue riproduzioni sensibili» (p. 48).

di tutti gli esseri, ma nella verità della condizione creaturale e nella purità della persona, in virtù della grazia che è amore... L'“aldilà” della fede cristiana è l'assoluto ritrarsi in sé di Dio, in cui non penetra forza creata, l'autentica “alterità” che nessuna dialettica del di qua e del di là, della vita e della morte, dell'esterno e dell'interno può comprendere in sé. “Altro”, anche oltre il puro elemento religioso..., per la sovranità del Dio creatore, il quale non può essere addizionato alla sua creatura da nessun concetto, neppure da quello dell'essere, e per la santità gelosa di Colui davanti al quale “anche gli angeli sono macchiati”, per tacere degli uomini». ¹⁵³

Se l'eternità è il modo in cui vive Dio, questa sua vita è quella trinitaria. Come dice il Vangelo di Giovanni, «il Figlio» è «nel seno del Padre» (1,18), in una intimità che oltrepassa ogni concetto umano, in virtù dello Spirito santo. Ciò che l'eterno realmente è, non è un rapporto tra concetti astratti (come essere, vita, verità ecc...) ma è un rapporto tra persone. È quanto è contenuto nell'altro celebre passo del Vangelo di Giovanni: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Questo era nel principio presso Dio» (1,1-2), ove la dizione «in principio» segnala appunto che questo principio non è il primo della serie degli istanti nella logica del tempo, ma piuttosto *sic et simpliciter*, il dominio primordiale di Dio, il suo modo d'essere, l'eternità. «Il Verbo era presso Dio», anzi più esattamente, sottolinea Guardini, «il Verbo era rivolto a Dio, verso Dio» (πρὸς τὸν θεόν), il che — per usare un linguaggio umano — indica il mistero di

¹⁵³ Ivi, p. 48. Cf. anche H. ENGELMANN-F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, cit., p. 171: «Tutto... dà all'opera di Guardini un aspetto fortemente teocentrico che accentua ancora più la sua concezione dei rapporti tempo-eternità. Non possiamo non essere colpiti da quel dominio di Gesù Cristo che è al centro stesso della sua prospettiva... Un uomo, in tutto simile esteriormente a un altro uomo, trascende i confini del tempo. Tuttavia, questo tempo del mondo, non è, come per Platone, un riflesso della realtà eterna. L'eternità concepita da Guardini va fuori del tempo e lo fa crollare da ogni parte, e questo perché la storia ha un senso e sviluppa il rapporto tempo-eternità in cui si svolge l'azione di Dio. È superfluo sottolineare la parentela di questi temi con quello di Agostino sullo stesso soggetto. Tutto il pensiero cristiano, dal fatto della rivelazione, tende a spezzare il fatalismo del tempo e del destino come erano concepiti dagli antichi. Bisogna forse mettere in conto al pensiero di Guardini la rivalorizzazione dell'idea di chiamata e anche quella di decisione esistenziale in cui l'avvenimento storico significa, per il suo aspetto causale e gratuito, l'iniziativa della persona».

«come due sono rivolti reciprocamente l'uno all'altro nell'armonia di un sapere infinito e di un infinito amore. Di quel sapere che non dice soltanto: Io ti conosco, ma: Io so di te; di quell'amore in cui ognuno dei due deve all'altro il tutto, ed è, nonostante ciò, perfettamente distinto. Questa perfetta unità in distinzione perfetta è solo possibile per lo Spirito santo... Ora, questo che è tra il Padre e il Figlio — lo spazio entro cui Padre e Figlio sono così rivolti l'uno all'altro —, questa è l'eternità vera e sovrana..., la sua intimità, il suo silenzio, la sua plenitudine».¹⁵⁴

Ed è proprio questa eternità, per la quale la Bibbia ci offre splendide immagini,¹⁵⁵ che ci viene partecipata da Dio. Il paradiso, l'eternità beata, significa che Dio partecipa all'uomo la sua propria vita. Come potrà mai avvenire che l'uomo sia chiamato e soprattutto che sia reso atto a partecipare alla vita divina, all'intimità dell'amore intratrini-

¹⁵⁴ N., pp. 79-80. Cf. anche *Preghiera e verità*, cit., p. 222: «E l'intimità che supera ogni concetto, l'essere del Figlio presso il Padre e del Padre presso il Figlio e lo Spirito santo, la fecondità santamente creatrice, la infinita vicinanza e il silenzio. Le parole non dicono molto; parlano del mistero assoluto. Ma dicono abbastanza perché noi possiamo presentire che qui siamo dinanzi al "primo ed ultimo". Questo dare e ricevere, questa vicinanza e questo silenzio - ecco che cosa è l'eternità». Concezione questa difficilmente afferrabile dall'uomo moderno incalzato dalla frenesia dell'operare e dall'incapacità di cogliere la fecondità del silenzio: per l'uomo moderno infatti «la vita è legata al tempo: è il mutamento, il passaggio, il sempre nuovo. Quella vita che consiste nella durata e si riporta nel *silenzio dell'eterno*, egli non la comprende. Dovendosi rappresentare Dio, pensa a Colui che opera senza tregua; anzi inclina a vedere anche in lui un continuo divenire, in atto di condurre in alto la sua costruzione da un passato infinitamente remoto in un futuro altrettanto remoto. Il Dio che sta nel puro presente, immutabile, che si esaurisce in pura realtà, non gli dice nulla... Il trono [dell'Apocalisse] esprime la maestà di Dio che è puro presente. Il Vivente in un *eterno silenzio*» (*Il Signore*, cit., p. 549).

¹⁵⁵ La Bibbia esprime l'eternità promessa all'uomo con immagini molto efficaci: la *Gerusalemme celeste* (cf. Ap 21,9 fino a 22,5): «la città terrena era per gli antichi il compendio di tutta la ricchezza della vita, dell'ordine e della bellezza; oltre a ciò, quella celeste è costruita di pietre preziose, attraversata dalla luce di Dio e immersa alla sua presenza» (*Preghiera e verità*, cit., p. 222); la *fidanzata* che va incontro al suo sposo ornata per la grande festa (cf. Ap 21,2.9) «e dice che un giorno tutto il creato si trasfigurerà nell'amore e nella bellezza e parteciperà all'ultimo compimento» (ivi); la *gioia del padrone* cui sarà ammesso anche il servo fedele (cf. Mt 25,21) e quindi l'eternità come «gioia in cui vive l'esistenza perfetta» (ivi, pp. 222-223); infine le immagini contenute nei sette messaggi dell'Apocalisse: l'eternità come *frutto dell'albero della vita* (cf. Ap 2,7), *corona della vita* (cf. 2,10), *manna nascosta e nome nuovo* (cf. 2,17), *potere sui nemici di Dio e stella del mattino* (cf. 2,26.28), *veste bianca e iscrizione nel libro della vita* (cf. 3,5), *immissione nell'edificio del tempio di Dio* (cf. 3,12), *cena con il Signore e posto sul suo trono* (cf. 3,20). Tutti «simboli evidenti del compimento... Attraverso di esse possiamo comprendere di che si tratta; ma non dobbiamo capire semplicemente con l'intelletto, bensì con l'occhio interiore che vede e con il cuore che sente...» (ivi, p. 223). Cf. anche *Ansia per l'uomo*, cit., vol. I, pp. 222-223.

tario? Anche qui ritorna il tema della mediazione cristologica. Il rapporto in cui l'eterna vita trinitaria di Dio sta con gli avvenimenti che si svolgono nel tempo trascende la nostra capacità attuale di comprensione. Occorrerebbe una nuova capacità di vedere e di intendere che per ora non abbiamo e che ci sarà data solo con la nuova corporeità nella pienezza del nostro essere risorti. Per ora il mistero dell'essere redenti lo possiamo solo intuire e adombrare per accenni. Ciò che è certo è che noi possiamo in virtù della vita cristiana innestarci in Cristo e Cristo «può benissimo essere *nel* credente: come figura che lo informa; come potenza che, operando, lo assiste; come sostegno e rifugio entro cui egli vive». ¹⁵⁶ In ogni cristiano quindi si rinnova la vita di Cristo, ma, ancora una volta, chi stabilisce questo rapporto è lo Spirito santo. Così la realtà vitale di Cristo si immedesima con il credente che è in tal modo ammesso, per Cristo, nel rapporto che egli ha con il Padre (cf. Mt 11,27 e Gv 6,44 e 14,6).

La mèta di ogni umano andare è il Padre, ma il Padre è nascosto, è il Dio ignoto di cui veniamo in certo modo a conoscenza solo quando egli stesso si rivela in Cristo. Noi — se crediamo — siamo in certo modo presi in mano da Cristo e

«da lui introdotti nella sua propria vita e fatti partecipi del suo eterno volgersi al Padre; convogliati cioè nel rapporto *io-tu* che intercede tra Padre e Figlio... Dal mondo al Padre, nell'ordine delle cose o nella natura dell'uomo, non sarebbe possibile nessuna via, senza Cristo, perché non è un rapporto di cose che si pone, ma una relazione personale... L'incarnazione solo ha dischiuso la via». ¹⁵⁷

L'eternità è dunque nella processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio; è a quella latitudine, in quella profondità, in quella intimità sacra che è posta l'eternità, il termine ultimo delle aspirazioni umane, e ciò scandalizza e permette le fughe speculative in direzione di molteplici panteismi. ¹⁵⁸ E l'eternità dannata, l'inferno? Non ha un

¹⁵⁶ N., p. 81.

¹⁵⁷ N., p. 82.

¹⁵⁸ Cf. N., p. 83: «Di portata enorme... il semplice fatto di ammettere che un essere limitato possa convenire, comunque, nella comunione con Dio. Enorme per tutti coloro che, svincolatisi dalla confusione del panteismo, videro chiaramente il presupposto di ogni spirituale purezza nell'umile riconoscimento che Dio solo è Dio; e l'uomo creatura, e solo creatura; e, di mezzo, l'abisso della distinzione...».

significato tale da stare in antitesi, sorta di «polarità», con quello dell'eternità beata. Non ci sono «fondi oscuri» in Dio di schellinghiana memoria, nessuna sfera oscura necessaria per la completezza e la luminosità dell'esistenza eterna. Non c'è bisogno di tenebre in Dio perché s'innalzi la sua luce.

«Queste sono fantasie con cui la γνῶσις — la prima come quella nuova che si forma in ogni epoca — diluisce la serietà della decisione [esistenziale] sotto un'apparente profondità di pensiero». ¹⁵⁹

Il significato dell'inferno è piuttosto quello di un atteggiamento che l'uomo prende non alla periferia del suo essere morale, ma con il centro della sua persona, con piena consapevolezza. Una scelta di porsi contro la Vita, una opposizione costante e assoluta al Bene e perciò alla salvezza e alla comunione con Dio entro lo splendore della vita trinitaria.

Nella sua approfondita ricerca su Bonaventura, ¹⁶⁰ Guardini sembra far proprie, o comunque almeno giudica come suggestive, le riflessioni del teologo francescano sull'inferno. Bonaventura vede l'inferno come una situazione esistenziale di accecamento sia esterno che interno. ¹⁶¹ Infatti,

«per colui che non ha in alcun modo una volontà buona, nello stato dell'inferno si compie la "excaecatio". Esso è l'opposizione completa allo stato della luce propria del cielo... Bonaventura riprende i concetti fondamentali della teoria della luce dell'anima: funzioni del "lumen mentis" sono il "manifestare" per la conoscenza, il "dirigere" per il volere, il "delectare" per l'affetto. Nello stato di oscurità proprio dell'inferno, mancano del tutto il secondo e il terzo effetto della luce: i dannati saranno a tale riguardo completamente al di fuori della luce, poiché non possono essere guidati e non conosceranno assolutamente nulla che possa arrecar loro diletto. Il primo effetto invece permane, ma esso si rovescia in qualcosa di orrendo: essi infatti non saranno nello stato infernale esclusi da ogni luce, perché qualcosa è loro rivelato, ma solo ciò che serve per aggravare la pena e nient'altro. Infatti la luce serve per rivelare l'oscurità e in virtù di essa si è condotti all'oscurità e non si rimane nella luce... Il

¹⁵⁹ *Preghiera e verità*, cit., p. 223.

¹⁶⁰ *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Leiden 1964.

¹⁶¹ Nel *IV Sent.* d. 50, p. 1, a. 2, Bonaventura tratta il tema «de excaecatione damnatorum» e precisamente nella q. 1 dell'oscurità esteriore e nella q. 2 di quella interiore.

ricordo stesso di Dio non costituisce per loro alcun itinerario in direzione della luce, ma è all'opposto la via dell'oscurità e della tenebra e li allontana da Dio e dalla vera luce».¹⁶²

L'inferno dunque appare, in questa rilettura guardiniana di Bonaventura, per taluni aspetti in un'ottica analoga a quella di uno scrittore dell'età contemporanea amato da Guardini come Dostoevskij, almeno quale emerge nei dialoghi e nei sermoni dello *starec* Zosima ne *I fratelli Karamazov*. Come per Bonaventura, anche per lo *starec* Zosima l'inferno non è un velo di tenebra che avvolge e annulla la conoscenza. Anzi, la creatura spirituale che pure ha bruciato per sempre la possibilità che le era stata data nella vita terrena di un amore *vivo* e attivo ed è rimasta chiusa in un atteggiamento di assoluta e cinica insensibilità ed indifferenza

«vede, sì, il seno di Abramo e discorre con Abramo..., contempla il paradiso e può salire a Dio, ma qui sta appunto la sua sofferenza, cioè che può salire a Dio, questo essere che non ha amato, e può entrare in contatto con quelli che hanno amato, lui che ha disprezzato il loro amore. Perché ormai vede tutto chiaramente e dice a se stesso: "Ora, *conosco*; ma per quanta sete di amare io abbia, il mio amore non avrà mai più la possibilità di estrinsecarsi..."».¹⁶³

Il confronto con la luce bruciante dell'amore di Dio rivelato nel suo sguardo è qui una sorta di maledizione della

¹⁶² *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, cit., pp. 72-73. Cf. BONAVENTURA, *IV Sent.*, in *Opera Omnia*, ed. Quaracchi, vol. IV, 1042ab e 1043b: «Dicendum, quod sicut est triplex actus lucis corporalis, scilicet manifestare, dirigere et delectare; sic et in luce spirituali. Si loquamur quantum ad primum actum; sic dico, quod non omnino extra lucem erunt, quia aliqua erunt eis manifesta, sed illa solum, quae faciunt ad cumulum poenae, alia non; et ideo ista lux est ad manifestandum tenebras et ducens in tenebrositatem, non consistens in lumine. — Si loquamur quantum ad secundum actum, qui est dirigere; sic dico, quod omnino erunt extra lucem, quia non poterunt dirigi. Erunt enim extra omnem viam et tempus et locum bene agendi, sicut dicitur Ecclesiasticis nono: Quia nec opus nec ratio nec scientia est apud inferos. — Si quantum ad tertium, qui est delectare; sic dico similiter, quod erunt extra lucem omnino, quia nihil cognoscent actu, in quo delectentur. Erunt enim omnino absorpti a magnitudine poenarum, ita ut non liceat eis cogitare aliqua delectabilia» (1042ab). «Et ita recordatio illa non est eis via lucis, sed tenebrarum, nec ponet hominem in statu bono vel in Deo, sed potius elongabit a Deo et a vero lumine» (1043b).

¹⁶³ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di P. Maini e L. Satta Boschian, Firenze 1961, p. 461.

conoscenza. La stessa conoscenza che per altri è «visio beatifica» è per i dannati una sciagura. È proprio quel ricordare la dolcezza sconfinata del suo volto che porta a misurare tutta l'ampiezza tragica della propria tenebra interiore di impotenti ormai nell'amore. Come fa dire ancora a Zosima lo scrittore russo, i dannati seppure

«ormai posseggono indiscutibilmente la conoscenza e contemplino la verità ineluttabile..., non possono contemplare senza odio il Dio vivente, vorrebbero che il Dio della vita non esistesse, che Dio distruggesse se stesso e tutta la sua creazione. E bruceranno nel fuoco della propria collera eternamente, assetati di morte e di annientamento. Ma la morte non sarà loro concessa...». ¹⁶⁴

Dell'inferno si può parlare soltanto per allusione e per evocazione e forse, ancora una volta, solo una filosofia sapienziale come quella di Bonaventura o un'arte letteraria così sim-patetica con il mistero umano come quella di Dostoevskij possono aprire degli squarci su di un terreno su cui lo stesso Guardini si esprime necessariamente soltanto attraverso cenni.

¹⁶⁴ Ivi, p. 462.

XIII

ROMANO GUARDINI INTERPRETE DELLA LETTERATURA IN CHIAVE CRISTIANA

GUIDO SOMMAVILLA

1. Di fronte all'arte

Guardini non si permette mai, o quasi, annotazioni o affondi strettamente formali o estetici nelle sue interpretazioni letterarie. Quelle rare volte che se lo permette, lo fa di striscio, con la timidezza di chi si sospetta incompetente. Meno raramente e con fiducia maggiore egli si permette osservazioni o impressioni estetiche sulle arti figurative o sulla musica, sempre di area classica: la cattedrale, Raffaello, Mozart, per esempio. Naturalmente sa riconoscere anche la grandezza estetica o meno. Basta vedere gli autori da lui scelti, tutti grandi indiscutibili: Dante, Dostoevskij (il romanziere forse più grande di tutti i tempi), Hölderlin e Rilke (i due poeti forse più grandi di tutta la letteratura tedesca), Hopkins, Mörike, Thomas Mann.

Ma oltre o più che di timidezza critica formale si tratta forse di una profonda riserva in Guardini per la dimensione estetico-formale pura, la sua centrale avversione per il «chimicamente puro» come spesso lo chiama (che non esiste nel mondo umano e non è bene che esista) e conseguentemente per, in genere, il divisionismo, analitismo, astrattismo moderni, nella fattispecie per l'estetismo, forte ai suoi tempi (*art pour l'art*).

La si legge, tale riserva antiestetica, stranamente motivata, in una delle ultime pagine del Diario, settembre 1959, 74 anni. Stava allora leggendo «sistematicamente» Thomas Mann, ma è ancora alle prime opere e sotto l'impressione di queste. Gli sembra una narrativa *crudele*: «Crudeltà con la

quale viene scovata e messa a nudo la miseria umana». Ma si domanda in genere: «Forse che in germe tutta l'arte è crudele?...atteggiamento connaturato nell'artista, che esce dal rapporto con la vita» e si limita rigorosamente a rappresentarla (così gli aveva insegnato Schopenhauer: la vita è male, tutta o da ridere o da piangere, *Chomik und Elend*, nient'altro). «Qui sta il motivo di una *immoralità* profonda dell'opera d'arte, a parte tutto il contenuto: nella freddezza dello sguardo oggettivo (*sachlich*)». Immorale, disumana la conversione della vita in forma d'arte, il mondo come pura rappresentazione, il senso della realtà e la sua liberazione nell'arte. Pirandello direbbe: tragedie in cerca di autore, uomini tragici il cui senso e la cui liberazione sarebbero nell'essere rappresentati, nel trasformarsi, nel farsi trasformare (dall'autore) in attori.

Altro testo nello stesso contesto (di lettura di Thomas Mann):

«L'importanza che si attribuisce all'elemento estetico per l'esistenza è inversamente proporzionale a quella che dà alla verità. Quanto più incerto è il "che cosa" dell'esistenza, tanto più importante diventa il "come"... (Così) l'estetismo diventa non solo grottesco, ma ripugnante».

Perciò Guardini nelle sue interpretazioni non ha fatto che indagare e analisi dei «che cosa», omettendo i «come». A parte eccezioni. Allo stesso modo egli non ha mai sviluppato una sua concezione estetico-artistica, una sezione «estetica» nella sua globale filosofia. A parte, anche qui, un'eccezione molto minuscola: un'opuscolo di neanche 50 pagine, sviluppo di una conferenza richiestagli dall'Accademia delle arti di Stoccarda: «*Über das Wesen des Kunstwerks*» (Discorso sull'opera d'arte) (1948). «Discorso troppo breve per essere serio», dice pressappoco introducendosi. Si direbbe che si ripete in lui il paradosso di Platone: sospettoso ostile agli artisti-poeti e all'arte-poesia (da bandire dalla sua «repubblica ideale»), e tuttavia artista e poeta nei suoi dialoghi. Così i libri di Guardini antiestetici: sono spesso delle opere d'arte in prosa, in un tedesco in prosa che è dei più belli del suo tempo. Era comunque un uomo troppo serio e profondo per essere soltanto bello. Oppure, la sua serietà e profondità è bellezza profonda?

Ecco, infatti, due altri fenomeni in lui che autorizzano questa domanda. Il primo è che, salito sulla cattedra di *Katholische Weltanschauung* (creata per lui, a sua misura), preferì insegnare filosofia cattolica soprattutto interpretando grandi opere d'arte letteraria. Il metodo gli venne suggerito da Max Scheler, allora in fase filocattolica. Ma il fatto che accettasse subito il suggerimento e vi si mantenesse poi ostinatamente fedele denuncia che il metodo gli era congeniale. Non solo: egli deve aver intuito sempre meglio che tra i «che cosa» (i contenuti, le verità) dei grandi poeti e i «che cosa», cioè le verità della sua filosofia, ontoteologia, ontognoseologia cattolica, c'erano dei sotterranei rapporti, delle sotterranee approssimazioni, collusioni, alleanze. C'erano quantomeno le prese di coscienza di smarrimenti, aberrazioni, problemi esistenziali insolubili che solo nella fede cristiana hanno soluzione, ma non soltanto. C'erano suggerimenti, intuizioni, percorsi in avvento verso questa stessa verità cristiana liberatoria, sacra e salvifica. I grandi poeti sanno e dicono in questo senso più di tanti altri sapienti o saputi: più di tanti filosofi, scienziati, psicologi, magari teologi. A meno che la teologia stessa non accetti di farsi «teologia narrativa» (o «teoepica», come ormai viene postulato da molta teologia contemporanea) o «teologia drammatica» (teodrammatica: Balthasar) o «teologia estetica» (Balthasar: «Gloria»: «Eine theologische Ästhetik» è il sottotitolo, ossia «teoestetica»).

L'altro fenomeno in Guardini che autorizza la domanda se non ci sia identità in lui tra bellezza e serietà-verità profonda del suo pensiero filosofico, antropologico, teologico (cristiano cattolico), è una scoperta che io credo di aver fatto traducendo appunto l'unico suo opuscolo di estetica, appena sopra citato. La scoperta è (la espongo nell'introduzione) che per Guardini l'opera d'arte o, in genere, la presa di coscienza estetica, artistica, poetica della realtà attua a livello ottimale il suo sistema onto-gnoseologico, la sua filosofia cosiddetta degli opposti (*Gegensatzphilosophie*), verifica la sua apertura massima e la sua profondità massima. Estetico, nel senso classico (tomistico) del termine, nel senso della *bellezza eguale integrità*, sarebbe lo stesso sistema guardiniano, la sua *Weltanschauung cattolica*. Estetica o, diciamo pure, *bella* nel pieno senso del termine, sarebbe una visione non settoriale, analitica della realtà, un distinto

crociano distinto dagli altri distinti sempre crociani. Oppure, estetica non sarebbe una fase adolescenziale, previa alla vera maturità dell'uomo, come vorrebbe Hegel, un periodo placentario da superare ed eliminare (*aufheben*) quando il bambino, cioè l'uomo intero, è nato, come si butta via la placenta? No, l'uomo estetico o bello sarebbe, per Guardini, l'uomo finalmente integro, in senso sia onto- che gnoseologico, con la sua integrità originaria recuperata o quantomeno intravvista, terapeuticamente desiderata, nostalgicamente delineata nell'opera della grande arte. O quantomeno, come oggi per lo più succede in letteratura (e non solo), il suo contrario, l'uomo frammentario e mutilo, ma *deprecato*, s'intende sempre nell'opera d'arte.

Non ho tempo di articolare una dimostrazione o esposizione di questo assunto. Posso dire in breve e come a sfida: imparate il sistema guardiniano e poi leggete questa estetica guardiniana, e ditemi se è vero o non è vero quanto ho detto. Per servirmi del linguaggio tecnico tomistico, a dispetto dei fenomeni di rigetto, di nausea, che noi moderni e contemporanei abbiamo al riguardo, dirò in succinto che quest'estetica guardiniana va a coincidere (magari a insaputa di Guardini) con l'estetica tomistica della conversione o implicazione dei trascendentali: *verum, bonum, unum, pulchrum convertuntur* (si convertono l'uno nell'altro, cioè si implicano, si postulano a vicenda, ciascuno diventa l'altro, e tutti diventano in ultima analisi *pulchra*) o *convertentur* un giorno, quando l'*integritas* sarà, come noi cristiani speriamo, restaurata nel ricostituito regno di Dio paradisiaco. Allora ogni *veritas* sarà tutta *bonitas*, tutta *unitas*, tutta *integritas* ossia *pulchritudo* (perché *pulchrum* dice, al seguito di *verum, bonum, unum: integrum*).

In luogo della terminologia scolastica Guardini dice: l'opera d'arte (davvero riuscita in pieno, la grande Arte) è: *ein Ganzes, eine Ganzheit* (un tutto, una totalità), una *Gestalt*, un insieme, dove tutte le parti finalmente si ritrovano in misteriosa armonia, respirano le une nelle altre, si aprono le une alle altre, non fondendosi ma risaltando di più ancora come parti in un tutto pure esaltato come tutto. L'opera d'arte, si dice ancora, è *welthaftig*, cosmica, e cioè nel suo piccolo simbolo, risonanza, nostalgia, segno di proiezione indicativo-invocativa di un cosmo, ossia ordine totale, di

come *dovrebbe essere* ogni volta idealmente la realtà, armonica, aperta e trasparente, dove l'armonia e la ricchezza complessiva vengono assorbite in ogni singola componente, e ogni singola componente respira nel tutto. Insomma, in altre parole, di nuovo *pulchrum* come *integrum*, *integritas*, cioè *unitas unitatum*. In cammino verso il sogno di quel tutto nel frammento (che così non è più frammento infranto), di quell'*omnia in omnibus (singulis)* che è la meta finale culminante della nostalgia o speranza cristiana (e umana), secondo il testo di Paolo. Così l'arte di natura sua attinge la soglia del sacro salvifico: «carattere sacro dell'arte», «arte che sfocia in qualcosa di sacro» (passim in *Kunstwerk*).

Di questa meta, di questa ritrovata integrità, l'arte è anche la *promessa*. Ogni vera opera d'arte lo è (la sedia di Van Gogh). Ciascuna è come la fase di una curva che da sola fornisce notizia dell'essenza qualità verità di tutta la curva, cioè dell'essenza delle cose e del loro insieme armonico, quale era fin dal principio nell'idea di Dio e quale dev'essere alla fine, quando l'essere sarà «sottoposto alle essenze», quando tutte le tensioni e le opposizioni (*Gegensätze*), raccogliendosi dalle loro massime estremità, dalle loro più lontane lontananze e più penose lacerazioni, esisteranno in pace. È la verifica puntuale dell'idea-ideale del sistema guardiniano, della legge suprema dei *Gegensätze*.¹

Tutto questo già avvia una risposta a quel «in chiave cristiana» che è una parte dell'assunto del mio discorso. Più che una chiave è una meta, un arrivo. O anche un principio euristico (cerca in questa direzione e troverai). Guardini non ha avuto granché bisogno di discriminare (nelle opere d'arte esaminate) specifico cristiano e posizioni anticristiane o extracristiane: lo specifico cristiano (la nostalgia dell'*integritas*) egli lo coglie annidato in ogni opera d'arte, in ogni vero *pulchrum* o *pulchritudo*, in ogni sogno profondo di bellezza che la grande Arte sveglia nel cuore umano.

¹ *Vision und Dichtung*, p. 17: «Beim grossen Künstler kann man Wesen und Form nicht voneinander trennen».

2. Guardini teologo, interprete di letteratura

In concreto le sue massime interpretazioni sono state, come già detto, quelle su Dante, Hölderlin, Dostoevskij e Rilke. Per Thomas Mann non ha fatto in tempo.

Molto in breve. Quanto a *Dante* è famosa l'indagine sugli *angeli* danteschi, ancora veramente biblici (e aristotelici e tomistici), cioè istanze universali e gigantesche e terribili, benché al servizio della creazione, del cosmo e dell'uomo; conseguentemente la ribellione di Guardini contro la degenerazione dell'angelo dal Quattrocento in poi, fino alle lezionaggi roccò o alle oleografie ottocentesche. Il grande angelo dantesco ritorna — come vedremo — nell'angelo di Rilke. Notevole, per quanto un po' inafferrabile, l'indagine sulla «visionarietà», che è la prestazione gnoseologica del poeta Dante. Non è altro che un'estensione dell'*Anschauung*, cioè della gnoseologia del sistema polare guardiniano. Quando gli opposti gnoseologici (logica e sentimento, sensibilità e intelligenza, esperienza e razionalità) lavorano bene legati in un sol nodo, danno prestazioni cognitive ed espressive assai superiori di quando lavorano separati o mal combinati: vedi *Vision und Dichtung*.

Quanto a *Hölderlin*, il cristiano protestante poi apostata panteista e monista, adoratore della Natura, del mondo o dell'uomo-natura, tutto proteso alle identificazioni umano-divine, cosmico-divine, storico-divine, viene interpretato molto positivamente come reazione e ribellione al pessimismo umanistico e cosmologico protestante, come un ritorno autentico alla dimensione numinosa del mondo. Anche se l'unilateralismo di prima lo ha gettato in un unilateralismo opposto altrettanto fatale. Ma il fenomeno era inevitabile e anche istruttivo in ordine a un equilibrio polare Dio-mondo-uomo, oltre le contraddizioni e le identificazioni.

Su *Dostoevskij* è pure celebre, scandalosa per certi critici, la denuncia di Guardini sulla falsità del Gesù della Leggenda del grande inquisitore. Sarebbe il Gesù di cui ha bisogno Ivan che la racconta per crearsi un alibi religioso-morale per il delitto, la premessa di libertà d'azione nei riguardi del parricidio. Ne ha bisogno, di quel Figlio falso di Dio, per rifiutare il Padre Dio, per l'ateismo, e come antidoto contro ogni scrupolo morale. Quel Gesù non sarebbe neppure il

Gesù di Dostoevskij. Ma forse ne aveva bisogno, di quel Gesù falso ma creduto per un momento vero, lo stesso Dostoevskij per giustificare il suo viscerale complesso anticattolico (Ivan, il grande inquisitore, la Chiesa cattolica, l'ordine dei gesuiti fanno tutt'uno per Dostoevskij, in questo momento: solo nel finale questa convinzione gli viene incrinata, sembra, da Solov'ëv).

Quanto al resto tutto bene: ottime analisi dell'elemento angelologico e poi demonologico in Dostoevskij, il primo in Al'ësa e nelle tre Sonie per esempio, il secondo in Ivan e in Stavroghin.

3. Guardini e Rilke

3.1. Rilke chi era?

Solo alcuni sintetici richiami e qualche osservazione significativa particolare. Tutte cose che Guardini sapeva bene, ma non dice nel suo *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, che è un'analisi interpretativa delle *Duineser Elegien*, certo tracciata sullo sfondo del Rilke intero, specie dell'ultimo Rilke, ma spesso supposto e in ombra.

Massimo lirico tedesco del primo Novecento, nato a Praga 1875, morto in Svizzera 1926, a 51 anni. Origine piccolo borghese, ma poi con arie e sogni di origini aristocratiche, specie dopo che l'amica Lou Andreas Salomè lo introdusse nell'aristocrazia. Tentò inutilmente la carriera militare e l'università, ossia una professione. Si decise per una vita di libero scrittore. Si sposò nel 1901 con una scultrice, ebbe una bambina, ma un anno dopo era già separato, anche per motivi economici: non era in grado di mantenere una famiglia, meno ancora di vivere in un rapporto comunque durevole. In perpetua fuga dalle persone, dai luoghi, da se stesso, ospite per non dire parassita di lusso di «castelli», in Svizzera, a Duino (principessa Thurn und Taxis). Anche per otto mesi segretario-parassita di Rodin a Parigi: cacciato perché non lavorava da segretario. Ma si andava affermando bene come poeta e scrittore.

Due cicli di liriche: (1) *Frühe Gedichte* fino al 1899; (2) *Neue Gedichte* 1908. Tra i due un'inversione (*Umschlag*:

capovolgimento) radicale: vago sconfinato soggettivismo (simbolismo) il primo, obiettivismo totale in cui il soggetto scompare gelido il secondo: «Come lo scalpellino della cattedrale tetro si trasferisce nell'indifferenza della pietra: tale ci apparve allora la salvezza», disse Rilke stesso a riguardo di questo suo obiettivismo. Anche un (3) *Buch der Lieder* 1902 e un (4) *Stundenbuch* (prosa 1905, un monaco russo, alter ego di Rilke, racconta episodi della vita di Maria). Altra prosa (oltre alle numerose lettere): (5) *Aufzeichnungen von Malte Laurids Brigge* 1910, nuovo alter ego, desolato e tetro, con alla fine il figlio prodigo interpretato come colui che se ne andò perché non sopportava l'amore del padre, non voleva essere amato: troppo umiliante. Infine: in dieci anni (1912-1922) le dieci (6) *Duineser Elegien* e, come contorno, i cinquanta (7) *Sonette an Orpheus*. Ultimi anni qualcosa anche in francese. Aveva paura di impazzire. Scongiurava gli amici: in morte, per favore, nessuna assistenza ecclesiastica!

Era stato intensamente educato nel cattolicesimo. Ma a 14 anni era insorto contro questa educazione e i suoi contenuti, e fu da allora in insonne ricerca di un'alternativa radicale, sempre in qualche modo religiosa, di qualcosa d'altro, altra verità, da abbracciare comunque con amore assoluto. Nelle *Duineser Elegien* gli parve di averla raggiunta, di qui il loro kerygmatico, quasi da Zarathustra nietzschiano, timbro profetico. Dal cristianesimo e da qualsiasi trascendenza di Dio o dell'uomo nel senso di destino in un Aldilà, egli si allonata sempre più violentemente. Guardini parla di sempre più *rabiate Antichristlichkeit*. Tuttavia i materiali espressivi, i termini, i simboli, i ricami di simboli, con cui egli costruisce le sue alternative sono in gran parte di derivazione evangelica-cattolica: biblica, liturgica. Ma con segno valutativo discorde. Degli ultimi anni è la lettera a un giovane operaio, quasi un testamento religioso violentemente anticristiano, con un rinvio alla «felicità non confessata del sesso». Ma non siamo ancora a questi punti nelle *Elegie*.

Il responsabile massimo di questa ribellione religiosa, che gli serve da misura di verità (vero è ciò che è il più possibile anticristiano), pare sia Nietzsche, che egli deve aver conosciuto soprattutto con la mediazione di Lou Salomé, già amica di Nietzsche. Il grande critico Erich Heller anzi

sostiene e documenta² che Rilke è segretamente nient'altro che un Nietzsche rilkizzato, tradotto in dolcezza rilkiana. Forse è troppo, ma molto è vero. L'angelo delle *Elegie* di Rilke e il Dio dello *Stundenbuch* non sarebbe che il superuomo in versione rilkiana. Questa dipendenza da Nietzsche consente allo Heller di contestare l'originalità e conseguentemente la grandezza, che sembrava indiscutibile, del poeta Rilke. Rilke ebbe dopo la sua morte non solo stima indiscussa ma forme di venerazione, un vero culto in certi circoli, lettori e soprattutto lettrici. Subito dopo la seconda guerra questo culto era rinato in Germania, ed è su quest'onda che Guardini s'interessa a Rilke.

3.2. Rilke in Guardini

Nel *Diario* c'è qualcosa di quello che Guardini pensava in segreto mentre leggeva e interpretava Rilke, 1953:

«Bellezze, finezze, profondità in gran copia... molto di complicato, parecchio di artificioso e innaturale e infine, pur con tutta la ricchezza, una monotonia... Credo che nella valutazione di Rilke molte cose cambieranno» (p. 100).

In peggio, ben s'intende; infatti una pagina dopo:

«Molto di ammanierato... monotonia di pensieri e carenza di sostanza del mondo... Il "mondo" di Rilke non ha ricchezza. Talune realtà ed esperienze determinano tutto. Quale differenza con Hölderlin: in questi sempre altezza, profondità e universalità».

Ancora una pagina dopo: «gracilità di Rilke». Però anche affinità tra Guardini e Rilke: «Come potrei altrimenti sentirme sotto la pelle ogni verso?». A bozze corrette rileva il proprio lungo lavoro intorno a Rilke: «Mi meraviglio di avervi dedicato tutta quella fatica e tempo, perché Rilke non è un poeta né veramente grande né schietto». Ma c'è stato almeno «un confronto con il Rilke che sta in me» (p. 106). Al 27.11.'53: «Esce Rilke. Tanto lavoro. E non so se abbia un senso».

² E. HELLER, *Lo spirito diseredato*, Milano 1963.

Dopo aver visto in iscorcio l'interlocutore e anche l'animo segreto di Guardini indagatore (stima ma incrinata, ma con riserva), vediamo ora la *Rilkes Deutung des Daseins*: come Guardini affronta, valuta e giudica, nell'analisi del capolavoro, le *Elegie*. Riferirò non dell'analisi, che è infinita, ma delle principali sintesi valutative. La grandezza artistica, lirica, linguistica di Rilke è presupposta, pur con le riserve appena dette. L'analisi e sintesi di Guardini mira a discriminare il vero e il falso di ciò che Rilke (così bene) esprime, anzi annuncia, inculca e definisce come altro dal cristianesimo. «Egli passa ad altri ciò che una divina voce gli dice» (p. 18). È quanto a Rilke stesso più importa: la verità della sua, a suo modo, sacra assoluta *Deutung des Daseins*. Di nuovo i *che cosa*, la «verità», non i *come*.

a. Scorsa attraverso le Elegie

Dobbiamo dire che, nonostante il dissenso cristiano (a momenti tagliente, allarmato) di Guardini, nei riguardi della «verità», del «messaggio» del Rilke delle *Elegie*, *questa analisi fa onore a Rilke*, perché ne evidenzia il pensiero, ne illumina i punti e passaggi oscuri, ne rileva la coerenza, la penetrazione, la «bellezza, finezza, profondità» (*Diario*, p. 100). Di più, Guardini concorda con lui su numerosi aspetti parziali, per esempio sulla sua grandiosa robusta cosmica concezione dell'angelico (simile a quella di Dante) e concorda con lui (ecco forse il Rilke sotto la pelle di Guardini) *su quasi tutti i motivi elegiaci*, cioè sugli aspetti della vita umana da Rilke ritenuti *degni di nobile lamento* (sono veramente degni di lamento anche per Guardini), anche se poi egli ovviamente dissente dalla «salvezza» per essi escogitata da Rilke.

Vediamole allora in una scorsa veloce queste ragioni di pianto che intridono un po' tutti questi quasi mille versi complessivi: dove Rilke e Guardini consuevano.

Prima elegia. Nessun vero rapporto tra noi e gli angeli, ma neppure tra noi uomini. Siamo tutti soli come cuori solitari nella notte. O come amanti che, *dopo*, scoprono una solitudine ancor più profonda. Degni di considerazione, di canto, sono semmai gli amanti abbandonati, separati, impos-

sibili, l'amore inadempito, sola grandezza. È tempo di liberarsi, amando, dell'amato. È giusto che l'amore sia soltanto *intransitivo*, senza soggetto né oggetto, diretto *ins Offene*. *Man liebt*, come *man schläft*, detto dei petali della rosa. Non le voci! Neppure i santi tollererebbero la voce di Dio, di gran lunga no. Meglio il silenzio: dei giovani morti, per esempio.

Seconda elegia. Angeli terribili, «micidiali uccelli del cielo». O voi, riusciti nel mattino! Invece noi, là dove sentiamo (siamo consapevoli) dileguiamo, noi i più caduchi. Inesausta un'apparenza affiora (apparenza: siamo apparenza, parvenza) e scompare. Ciò che è nostro svapora da noi. O sorrisi o sguardi: ma a che cosa? Che cosa rimane? Siamo come il vago sorriso nei volti di donne gravide. Sfiogliamo ogni cosa come un respiro d'aria. Noi, vergogna delle cose. Oppure speranza inesprimibile? Illusorie sono le promesse di eternità (eterno amore) che gli amanti attingono nel loro abbraccio. Esiste solo l'*accadere*, e nessuno o niente che accade (come l'amare, e nessuno che ama o viene amato): «inquietante sparizione della persona», commenta Guardini (p. 107). Noi siamo soltanto una pura, contenuta, esigua umana realtà: «una striscia di terra da frutto / tra torrente e pietraia». Dovremo saperci moderare, accontentare, accettare come ovvia la frustrazione del Relativo. Dovremmo reimparare la moderazione greca (nelle dimostrazioni di amore, per esempio, sui vasi ellenici).

Terza elegia. Freudiana. Il fiore dell'amore luminoso nel rapporto dolce con la madre o con la limpida fanciulla viene sopraffatto e travolto dal «dio-fiume selvaggio del sangue». Quel giovane sembrava un protetto, ma sarà vittima delle forze oscure della libido.

Quarta elegia. Non siamo protagonisti, bensì *marionette*, vuote, spoglie, visi fatti di parvenza, recitati, manovrati dall'angelo marionettista impartecipe. E siamo dunque, spettacolo e spettatori, fenomeni finti irreali. Così è l'esistenza: puro gioco, parvenza e sguardo (che la guarda). Parvenza da guardare e parvenze che guardano.

Quinta elegia. Le marionette diventano *saltimbanchi*. Una volontà mai sazia di amore violentemente fatalmente ci urge e torce, libra, scaglia, precipita da cieli di periferia su questo sperduto tappeto dell'universo che è la terra, deposto come un cerotto. Allora *subrisio saltat* (non il Sorridente, ma il sorriso: stereotipato, impersonale, generico). Un luogo giusto ci sarebbe, una felicità, una riuscita... Avvio all'annuncio di una salvezza nel cuore: VII e IX elegia.

Sesta elegia. I morti precoci e l'eroe. Stessa idea di un'attività assoluta, dell'amore senza soggetto-oggetto.

Ottava elegia. Non vediamo più *das Offene*, non amiamo più *ins Offene*, come ancora riescono a fare l'animale, il bambino, il morente e gli amanti. Gli oggetti (dell'amore) ci sopraffanno e ci soffocano. L'amore come trascendentale è «Dio», ed è una qualità del mondo pervenuto al suo compimento. Amore che ama l'amore. E dentro: nessuno.

Settima elegia. Anzitutto di nuovo il *das Offene*, *ins Offene*. L'amore, l'autentico è tensione pura, non interpersonale, non *Werbung*, cioè corte, conquista. Come il grido dell'allo-dola che sale nel cielo aperto infinito. Come la primavera e l'estate e il loro sviluppo puro. Specie le notti d'estate e le stelle. *Oh, einst tot sein und sie wissen unendlich!* Guardini: qui c'è vera esperienza del Numinoso.

Poi avvio alla formulazione del messaggio vero e proprio: *Hiersein ist herrlich! (Einmal ist viel!)*. E si rivolge alle fanciulle che immagina in corsa beata verso nulla, ossia verso l'aperto. L'avete sempre saputo anche voi che *Hiersein ist herrlich*, voi nonostante che esulcerate dall'esistenza, avete comunque tutte avuto un'ora di esistenza, o anche solo «fra due attimi un attimo», e in quest'esistenza effimera avete però avuto *tutto*, avuto «d'esistenza colme le vene». Ma in questo, «felicità solo se la trasformiamo da visibile a invisibile in noi». Conclusione con l'Angelo, al quale pure il poeta ha indicato questa esistenza e questa felicità, che è tuttavia sempre irrelato, impartecipe. Il mio appello a te è sempre pieno di «*verso-te-via-da-te*». Come un braccio proteso è il mio chiamare. E siamo finalmente alla vetta delle elegie e del messaggio: la nona. Ma riassumiamo prima la decima.

Decima elegia. La vita nell'altra dimensione o aldilà, specie dei giovani morti. È una *Landschaft der Klagen*, crepuscolare, desertica, piena di solitudine, dove le *Klagen* prendono per mano i giovani morti e li conducono. C'è pure la fontana del dolore che bagna con le sue acque la *Landschaft*. Ma Rilke è convinto che, semplicemente con il dirle queste cose della morte, con l'assumerle nella melodia e nella commozione e nella bellezza della parola elegiaca, esse — dolore, solitudine, malinconia — vengono trasformate in gioia, salvezza, bellezza.

Nona elegia. Sviluppo del tema del *Weltinnenraum* (fare un *Raum innen* per la *Welt*, il povero mondo) già annunciato nella settima:

«Il mondo non esisterà che dentro di noi, o amata» (*Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen*) (VII,50).

Essere qui è molto (*Hiersein ist herrlich*, VII) e, come sembra, tutto ciò che è qui ha bisogno di noi, tutta questa realtà fugace che stranamente ci concerne. (*Bisogno*) di noi, i più fugaci di tutti gli esseri.

Traduciamo semplicemente i versi più belli:

Una volta (einmal)

ogni cosa soltanto *una volta*. *Una volta* e non più. E noi pure *una volta*. Un'altra mai più. Ma questo essere stati *una volta*, per quanto sia solo *una volta*: essere stati *terrestri*, non sembra sia revocabile [è perenne, indistruttibile, eterno].

...E così lo vogliamo, ...vogliamo raccogliarlo [tutto questo che è qui]

nelle semplici mani, nello sguardo stracolmo e nel cuore silente.

...Forse noi siamo *qui* per poter *dire*: casa, ponte fontana porta brocca, albero da frutta, finestra colonna, torre... ma per *dire*, comprendi, oh, per *dire* così, come neppure le cose hanno mai pensato intimamente di essere.

Qui è del *dicibile* il tempo, qui la sua patria...

Più che mai prima

precipitano le cose che noi viviamo, poiché un fare spoglio d'immagine le rimuove e surroga [il fare della tecnica].

Sta in mezzo ai martelli [industrie, macchine] il nostro cuore come la lingua in mezzo ai denti, la lingua che pure a celebrare sempre rimane.

Celebra all'Angelo il mondo... Mostragli le semplici cose
 che, come nostre, da una generazione
 vivono all'altra, accanto alle mani e agli occhi.
 Digli le cose. S'arresterà stupefatto; come tu t'arrestasti
 presso il cordaio di Roma e il vasaio del Nilo.
 Mostragli quanto felice può essere una cosa e quanto
 innocente e nostra,
 come perfino il dolore e il lamento si schiudono in pura forma.
 Cose caduche, esse affidano a noi, i più caduchi di tutti,
 l'istanza salvifica. Vogliono che noi intere le mutiamo [rifacciamo
 integre]
 nel [nostro] cuore invisibile infinitamente in noi.
 Chiunque alla fine noi siamo.
 Terra, ciò che vuoi non è questo: risorgere
invisibile in noi... Terra, invisibile?
 Che mai, se non metamorfosi, è il tuo imperativo incalzante?
 Ecco, io vivo. Ma di che? Infanzia e futuro
 non vengono meno... Un'esistenza innumere mi nasce nel cuore.
Ueberzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen.

b. Critica guardiniana (cristiana)

Anzitutto, ripeto, Guardini è concorde con gran parte delle ragioni elegiache di Rilke. È vera questa caducità, questa vita intrisa di morte, queste cose che vivono di transito, del proprio passare e morire. Concorde quando Rilke nella *nona* dice che «più che mai prima, oggi precipitano le cose che noi viviamo, poiché un fare spoglio di immagine (la tecnica) le rimuove e surroga». È la distruzione moderna della vita e del mondo come simbolo in ultima analisi di Dio.

Ma poi il cristiano Guardini contesta la validità del messaggio rilkeiano alternativo al messaggio cristiano nei suoi due lati fondamentali: 1) l'imperativo dell'*Offene* per l'amore; 2) la *Verwandlung* del visibile nell'invisibile, ossia la salvezza come Rilke l'intende.

— L'*Offene*. L'amore, come il cristianesimo l'intende, non è intrasitivo, ma transitivo, ossia interpersonale, un dono tra persone. Lo è nel Dio trinitario, tra Dio e gli uomini, e tra gli uomini stessi. Anche quando è, come deve essere, amore universale, rivolto a tutti, deve pur sempre arrivare e terminare nelle singole persone. Tanto più che *solo il singolare è reale* ed esiste veramente, e l'universale è reale solo nel singolare, uno per uno (*tode ti*). Il solo universale è

astratto e irreale. L'amore come l'intende Rilke è un assoluto nella forma del trascendentale, è idolatria, adorazione dell'amore per l'amore, è l'*amabam amare* romantico. Il suo «angelo», e perfino il suo «Dio», è colui che ha realizzato questa intransitività irrelata dell'amore, lo stadio angelico o divino dell'amore ed eventualmente dell'uomo, se... Di qui l'imperativo rilkiano di garantire l'impartecipabilità irrelata tra angelo e uomo e viceversa, o Dio e uomo e viceversa. Si veda a p. 376 del *Diario* come Guardini si libera da un'ultima obiezione.

— La *Verwandlung*. S'intende del visibile nell'invisibile, del dolore in gioia, dell'esteriore perdizione nell'interiore salvezza del cuore umano semplicemente attraverso la *dicibilità*, l'assunzione nella consapevolezza (sentimento, commozione, amore) dell'umana interiorità o «cuore». Essere esistiti una volta ed essere stati una volta *detti* nella propria esistenza, questa è la salvezza.

Ma è una salvezza effimera, inconsistente, e che dura finché dura questo povero cuore umano che sente, più caduco delle stesse cose caduche che si salvano in lui! Così non il cristianesimo, ma il buon senso realistico. Dunque una salvezza infinitamente insufficiente, irreale, di una perdizione fin troppo reale in una salvezza di salvatore ancor più perduto. È una salvezza «estetica», dirà Guardini (pp. 313 e 314).

La *Verwandlung* dal nulla all'essere e dall'essere a un reale essenziale superessere di salvezza è riservata al Dio creatore e redentore. Solo Dio è autore dell'essere e tanto più del superessere in cui possa essere trasformato quel meno che essere e peggio che nulla che è una perdizione. Noi non siamo così potenti, né la poesia di Rilke lo è. La critica a questa presunzione della poesia o dell'arte è già stata fatta, per esempio, da Pirandello nei *Sei personaggi in cerca d'autore*. È uno dei tanti sogni umani di autoredenzione dal male tragico. L'opera d'arte tragica è in questo senso valida come preghiera e promessa, come esposizione e speranza a Dio, catarsi in Dio delle nostre tragedie.

Il messaggio di Rilke è la secolarizzazione, e dunque riduzione all'immanenza antropologica-cosmologica di un'idea cristiana. Ma così facendo egli l'ha «svuotata» (p. 314). In essa c'è ad ogni modo sempre l'eco delle *Verwandlungen*

del Credo cristiano: 1) metamorfosi di Dio nell'uomo Cristo Gesù; 2) metamorfosi della morte di Cristo Gesù uomo in risurrezione e divinizzazione, primogenito di molti (tutti) uomini morti e morituri, e risorti e resurrecturi; 3) metamorfosi o transustanziazione (più che trasformazione) del pane e del vino nel Cristo Gesù uomo e Dio, germe in noi della nostra transustanziazione da mortali in immortali, da perduti in salvi; 4) metamorfosi di questa terra e di questi cieli, pure perituri, in nuova terra e in nuovi cieli, in regno di Dio. Di tutto ciò c'è l'eco impallidita nella fede (commovente nella *nona elegia*) con cui Rilke aderisce alla sua metamorfosi: «Che mai se non metamorfosi è (o terra) il tuo imperativo incalzante?» (IX,68-69). Un'eco che può agire anche da richiamo.

XIV

L'INTERPRETAZIONE DI HÖLDERLIN IN ROMANO GUARDINI, FILOSOFO DELL'ESISTENZA

GIORGIO PENZO

Premessa: Guardini filosofo dell'esistenza

1. Il pensiero di Romano Guardini può essere inserito a mio avviso nella problematica della filosofia dell'esistenza. A riguardo apro subito una distinzione di fondo tra la problematica della filosofia dell'esistenza e quella affine dell'esistenzialismo. Tutte e due si ritrovano nel porre al centro del filosofare la dimensione dell'esistenza. Però, se nella filosofia dell'esistenza la dimensione di quest'ultima è sul piano di autenticità solo quando è aperta alla trascendenza, nell'esistenzialismo invece la dimensione di esistenza è sul piano di autenticità solo quando si esaurisce nell'atto stesso dell'esistere. In questo ambito la trascendenza viene considerata come il momento alienante.

Non c'è bisogno di far notare che, se nella filosofia della esistenza si parla di trascendenza, non si pensa a quella oggettiva tipica della metafisica tradizionale, ma a quella a livello fenomenologico-ontologico. Si tratta di un orizzonte di trascendenza che si confonde con il concetto stesso di possibilità, che non viene intesa a livello del puro conoscere (possibilità gnoseologica), ma come quel continuo superamento di cui già parla Zarathustra nell'introduzione a *Così parlò Zarathustra*.¹ Si tratta di una possibilità a livello

¹ Cf. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, introd. di G. Penzo, Milano 1985.

ontologico, intesa come apertura a quell'orizzonte che non può mai essere tematizzato dall'intelletto conoscente.

Dire che tale possibilità si sottrae di continuo al potere conoscitivo dell'intelletto significa dire che l'uomo non può mai sentirsi padrone di questo tipico orizzonte che, pur dischiudendosi nell'uomo, non può mai essere esaurito dall'uomo. Si tratta in fondo di essere coscienti della continua dipendenza dall'altro. Un simile orizzonte, che è sempre al di là da ogni presa conoscitiva e che di conseguenza non può mai decadere a livello di oggetto, rappresenta quell'ambito del non-oggetto dove si può dischiudere il sacro.

È possibile così chiarire la differenza tra le due posizioni filosofiche se si dice che la caratteristica fondamentale della filosofia dell'esistenza consiste nell'aver coscienza di essere-dipendente-da, orizzonte della trascendenza, dell'essere o del sacro, mentre la caratteristica fondamentale dell'esistenzialismo consiste nella coscienza di non-essere-dipendente-da, eliminazione di ogni trascendenza. Ovviamente, l'aver coscienza di essere-dipendente-da significa avere coscienza della dimensione di potenza come di ciò che è l'altro dall'io, e quindi significa aver coscienza di non-essere-padroni-di. Invece la coscienza di non-essere-dipendenti-da implica la coscienza di essere-padroni-di. Così, se l'atteggiamento del filosofo dell'esistenza è quello di «umiltà» verso quell'orizzonte dell'essere o del sacro che non può conoscere e quindi dominare, diverso è invece l'atteggiamento dell'esistenzialista che di fronte agli oggetti che può conoscere si sente come il dominatore assoluto. In questo contesto, all'atteggiamento di umiltà si sostituisce quello dell'arroganza e quindi quello della tirannia.²

2. Alla luce di queste considerazioni appare come Guardini non possa essere considerato un esistenzialista, ma un filosofo dell'esistenza. Del resto, egli stesso critica diverse volte la posizione dell'esistenzialismo. Nei suoi scritti si può cogliere lo sforzo di mettere in luce una dimensione di

² Cf. G. PENZO, *Esistenzialismo*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, vol. II, pp. 133-138.

trascendenza che non collima con quella della metafisica tradizionale. Egli coglie tale trascendenza nell'orizzonte del religioso. Si tratta di una tipica dimensione di trascendenza in cui il sacro viene messo in luce a mio avviso proprio nel contesto della problematica del potere. Di qui l'intreccio essenziale tra la problematica della trascendenza e quella del potere. Più precisamente, i momenti di potere e di non-potere esprimono rispettivamente il non-essere-dipendente-da e l'essere-dipendente-da. Mi sembra che Guardini non sia stato compreso in questo nucleo originario del suo pensiero come dimensione del religioso che può essere messo a fuoco solo a partire dall'orizzonte del superamento del potere. In altre parole, non è stato sottolineato il senso originario del religioso che è stato piuttosto confuso con la religiosità intesa in senso tradizionale. A questo equivoco hanno forse concorso i suoi studi giovanili su un possibile rinnovo della liturgia, anche se però in questi Guardini non assegna il primato all'etica ma alla dimensione originaria del Logos che viene considerato come una verità tradotta in preghiera.

Questo equivoco si può vedere in quel giudizio corrente secondo il quale Guardini viene considerato come un pensatore cattolico, senza chiedersi se questo termine venga inteso in senso tradizionale o in un senso del tutto nuovo. A mio avviso si tratta di un giudizio troppo sbrigativo, anche se Guardini era titolare della cattedra dal titolo «concezione cattolica del mondo». In realtà, Guardini intende mettere in luce una dimensione di cattolicità che supera quella storicamente delineata nell'opposizione tra cattolici e protestanti. Egli intende chiarire il nucleo originario del cristianesimo, ponendo tra parentesi i vari contrasti teologici che hanno coperto tale nucleo originario.

Ritengo che questo possa essere messo a fuoco proprio nel rapporto tra potere e superamento del potere, anche se Guardini non usa tale espressione per denotare il piano autentico del potere. È significativo a riguardo il saggio del 1951, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*.³ Guardini parte dalla distinzione generale tra potere in senso proprio, che è

³ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna; Il potere*, tr. it. di M.P. Valier, Brescia 1984.

tipico solo dell'uomo, e potere in senso improprio, che è quello della natura sottoposta alla legge della causalità. A proposito della natura non si può parlare, secondo Guardini, di potere in senso stretto ma più propriamente di energie. Queste possono essere considerate come potere solo se una coscienza le riconosce come tali. In tale contesto si è di fronte a potenze che vengono sentite come esseri misteriosi, che sono investiti di una certa iniziativa personale. In tal caso però non si tratta di rappresentazioni del mondo ma di raffigurazioni mitiche.

Un analogo discorso può essere fatto nell'ambito antropologico a proposito delle potenze del cuore, del sentimento e del sangue. Pure in questo contesto si è di fronte a una raffigurazione mitica di iniziative divine e demoniache che si desterebbero nel mondo inferiore dell'uomo indipendentemente dalla sua volontà. Guardini coglie queste rappresentazioni mitiche pure nelle concezioni artistiche, sociologiche e scientifiche. Così pure, a proposito dell'idea non si può parlare in senso proprio di potere ma piuttosto di validità, perché l'idea si fonda su una dimensione oggettiva.

Una volta che è stato chiarito che la dimensione del potere può essere attribuita in senso proprio solo all'uomo e non alla natura, Guardini passa a mettere in luce la dimensione del potere a livello ontologico. La caratteristica fondamentale del potere a tale livello è quella della responsabilità. Solo l'uomo è responsabile del potere, mentre l'agire della natura è privo di tale responsabilità, poiché essa rimane chiusa nelle leggi della causalità.

Intrinsecamente uniti al momento fondamentale della responsabilità sono i momenti della disponibilità e dell'iniziativa. Solo grazie a questi momenti esistenziali si può parlare in senso stretto di significato del potere. Di conseguenza cadono fuori dell'orizzonte della responsabilità del potere e quindi del suo significato le dottrine a livello materialistico. In queste, l'agire dell'uomo e quindi della storia vengono considerati come espressioni di un processo necessario. In tale contesto culturale ha ovviamente la sua radice il fenomeno della dittatura, dove al potere libero e responsabile si sostituisce il soggetto anonimo della potenza.

Le caratteristiche fondamentali del potere come disponibilità, iniziativa, responsabilità e senso non possono essere

oggettivate, dato che sono espressioni della libertà dell'uomo che non può mai essere vincolata dall'oggetto. Tale problematica viene messa a fuoco in particolare nel terreno del conoscere. A riguardo trovo interessante che, sempre nel saggio in questione, Guardini faccia notare come sia facile che l'uomo possa passare dall'atto di «divenire consapevole della verità» al sentimento di «essere padrone della verità».⁴ Di qui, secondo Guardini, l'orgoglio del filosofo che ha la pretesa di dominare la verità e che di conseguenza si sente il padrone del proprio destino.

3. Sotto questo aspetto l'uomo si pone al posto di Dio, poiché non riconosce i limiti del proprio sapere. Pertanto, il riconoscere i limiti del proprio sapere segna il passaggio dalla dimensione di potere a livello ontologico a quella a livello teologico. Fino a questo piano del filosofare, Guardini procede come un filosofo dell'esistenza. Dove si stacca invece da tale filosofare è proprio nel terreno teologico, dato che Guardini spiega la coscienza della propria finitezza grazie alla dottrina teologica della creazione.⁵ La filosofia dell'esistenza invece fonda la coscienza della propria finitezza soltanto nella coscienza dei limiti del proprio conoscere.

D'altra parte, Guardini si avvicina alla problematica della filosofia dell'esistenza quando sottolinea che il sentimento della propria finitezza, che rappresenta in fondo il nocciolo dell'autentica religiosità, è al di fuori di ogni sentimentalismo a livello psicologico e quindi al di fuori di ogni soggettivismo. L'atto con il quale si riconosce tale finitezza è secondo Guardini un atto di umiltà sul piano ontologico e non su quello psicologico. Del resto, secondo Guardini tale atto è stato insegnato da Dio stesso con il fatto storico dell'incarnazione del Logos, che ha avuto luogo secondo un atto di libertà e non di necessità.

A riguardo Paolo parla di Kenosis, che viene inteso come un atto di annichilamento grazie al quale la forma di Dio si risolve in quella dell'uomo-schiavo. In fondo, secondo Guardini questo sarebbe il nocciolo della redenzione, che non ha

⁴ Ivi, p. 123.

⁵ Ivi, p. 202.

la pretesa di modificare il mondo ma soltanto quella di mettere in luce un nuovo inizio della esistenza intesa come origine. Si tratta dell'origine come fondamento ultimo dell'uomo e della storia. Infatti, la storia incomincia sempre di nuovo con ogni uomo, per cui in ogni istante c'è la possibilità di rivivere quell'inizio-origine che si converte appunto con il fondamento stesso dell'esistenza. In fondo, ogni cultura viene colta nel suo aspetto di autenticità quando in essa viene messa in luce la dimensione ontologico-teologica dell'origine. Solo così l'uomo riesce a liberarsi dalla prigionia della cultura in genere e quindi in particolare dalla scienza intesa come cultura.

La dimensione autentica della cultura supera ogni delimitazione del dato culturale. Questo atto di superare coincide con l'atto del potere autentico, inteso come superamento del potere che si protende sempre al di là dal tempo. Si vede così come il destino ultimo dell'uomo, che è sempre ciò che per essenza si sottrae al tempo, non può mai essere oggetto della conoscenza dell'uomo e quindi cadere sotto il potere dell'uomo. La dimensione ontologico-teologica del destino è soltanto nell'ambito della trascendenza che Guardini definisce come religiosità. In questo contesto si può vedere la speranza autenticamente cristiana.

Sulla problematica del potere Guardini ritorna in diversi altri saggi. In particolare nel saggio dal titolo *L'uomo incompleto e il potere*, che si legge nella raccolta di saggi dal titolo *Sorge um den Menschen*.⁶ In questo saggio sono degne di rilievo alcune considerazioni sulla responsabilità. Tra l'altro Guardini dice che il senso ultimo della responsabilità che ciascuno deve assumersi non consiste soltanto nel padroneggiare le energie della natura ma pure quelle del proprio potere.

Nella premessa al saggio del 1950 dal titolo *La fine dell'epoca moderna*, Guardini scrive che il passaggio dall'epoca moderna a una nuova epoca consiste nella coscienza che l'aumento della potenza scientifico-tecnica e quindi del progresso non significa affatto elevazione dell'esistenza dell'uomo. In altre parole, la nuova epoca si apre con la

⁶ R. GUARDINI, *Ansia per l'uomo*, tr. it. di A. Babolin, Brescia 1970.

convinzione che il potere è nella sua essenza quanto mai problematico. A riguardo è sufficiente riflettere sulla bomba atomica. Perciò la tesi di fondo di Guardini sul potere, che in fondo coincide pure, per lo meno per quanto concerne l'aspetto ontologico, con la stessa tesi di fondo della filosofia dell'esistenza, consiste nel mettere in luce i limiti di questo potere. E una volta che vengono posti in luce tali limiti, ci si trova di fronte alla dimensione esistenziale-esistentiva del potere inteso come continuo superamento del potere oggettivato. Solo in questo contesto del potere si deve cogliere a mio avviso la nuova dimensione di cattolicità che Guardini difende nei suoi scritti quando si sforza di mettere in luce il momento ontologico del religioso, che a suo avviso si confonde con la stessa dimensione dell'essere inteso come sacralità del sacro. In questo contesto Guardini può essere avvicinato alla posizione di Heidegger e soprattutto a quella di Jaspers.⁷

Dèi e Dio e il problema del sacro. Guardini interprete di Hölderlin

1. A ragione Heidegger afferma che ogni pensatore autentico porta avanti sotto diversi angoli visivi un unico pensiero di fondo. Nella problematica di Guardini questo pensiero è senza dubbio quello del sacro. Si tratta di un'apertura al sacro che designa a un tempo la stessa dimensione autentica dell'uomo. Se si chiarisce quindi tale apertura al sacro, si chiarisce di conseguenza pure l'essere dell'uomo.

Anche se il sacro è presente nell'espressione degli dèi e nella espressione del Dio del cristianesimo, Guardini è convinto che l'autentica sacralità del sacro è quella del Dio vivente del cristianesimo. D'altra parte, si deve subito far notare che il rapporto tra la sacralità autentica del Dio del cristianesimo e la sacralità inautentica degli dèi è per Guardini più problematico di quanto si possa pensare.

⁷ Cf. G. PENZO, *Il comprendere in K. Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Roma 1985.

Tra i numerosi scritti di Guardini ritengo che tale problematica venga posta in particolare rilievo nel suo ampio commento alle composizioni poetiche di Hölderlin. Anzi, questa interpretazione di Hölderlin, scritta nel 1939, rappresenta a mio avviso uno degli scritti più significativi e più originali non solo per capire il senso profondo della poesia dell'infelice poeta, ma soprattutto per capire il pensiero stesso di Guardini.⁸

Questa problematica del rapporto tra la dimensione del sacro e quella del Dio del cristianesimo viene ripresa nel 1953, sempre nel contesto poetico, nell'ampia interpretazione delle *Elegie duinesi* di Rilke.⁹ In questi commenti i due grandi spiriti, Hölderlin e Rilke, non vengono considerati soltanto come grandi poeti ma pure come autentici pensatori, poiché nei loro versi emergono i problemi di fondo dell'uomo. A mio avviso però, l'interpretazione della problematica di Hölderlin è più tormentata e più profonda dell'interpretazione della problematica di Rilke. In fondo, Guardini si sente più vicino a Hölderlin che a Rilke.

2. Le considerazioni di Guardini interprete di Hölderlin e di Rilke richiamano da vicino diverse considerazioni di Heidegger sugli stessi poeti.¹⁰ Nelle sue analisi, Heidegger cerca di mettere a fuoco la dimensione di trascendenza di questi poeti nell'ambito della differenza ontologica. Si tratta di una trascendenza fenomenologica che viene messa a fuoco solo nell'uomo, anche se l'uomo non può mai esaurirla. Il non-poter-esaurire tale trascendenza rappresenta in fondo non solo l'orizzonte autentico del divino ma pure lo stesso orizzonte di autenticità dell'uomo.

Tale dimensione dell'essere come il sacro, che abbraccia l'ambito del divino e quello dell'uomo, viene definita da Heidegger come apertura. L'essere-aperti-a rappresenta quindi la sacralità autentica del sacro e a un tempo la stessa

⁸ R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, München 1939, ³1980.

⁹ R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, München 1953, ed. it. a cura di G. Somlavilla, Brescia 1974.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944; cf. *Holzwege*, Frankfurt 1950, dove si può leggere una conferenza su Rilke, del 1946, che porta il titolo *Wozu Dichter?*.

dimensione dell'essere come trascendenza. Nel *Brief über den Humanismus* Heidegger scrive esplicitamente che l'essere è la trascendenza in quanto tale. In *Was ist Metaphysik?* si legge che l'uomo solo esiste in senso proprio, mentre degli altri enti si deve dire soltanto che sono, proprio perché solo l'uomo è aperto alla trascendenza. Grazie a tale apertura l'uomo è presenza nel senso di un continuo diventare presente (An-wesen).

Per distinguere questa particolare presenza a livello di essere dalla presenza a livello di ente, Heidegger adopera due diversi verbi, e rispettivamente aprire (erschliessen) e scoprire (entdecken). Si può così vedere come nel commento alle poesie di Rilke, Heidegger metta in luce una certa ambiguità tra l'aperto a livello di essere e l'aperto a livello di ente, mentre nel commento alle poesie di Hölderlin, Heidegger chiarisce l'aperto a livello di essere. Tale apertura come presenza (An-wesen) che diventa di continuo presenza, è in fondo il senso originario della verità. I termini essere, verità e sacralità dicono appunto l'orizzonte ontologico dell'aperto.

Sempre nello scritto *Brief über den Humanismus* Heidegger precisa che Hölderlin non concepisce la deità come una determinata forma teologica ma come manifestazione continua del sacro che si dischiude nell'ambito di quella differenza che egli definisce come differenza ontologica. In questa convergono le dimensioni sacrali della cultura occidentale e di quella orientale. Così, se nella poesia *Brot und Wein* il poeta compie un viaggio verso l'oriente per incontrare Dioniso, nei due inni cristologici *Patmos* e *Der Einzige* Cristo non è l'unico annunciatore del sacro ma è il fratello di molti dèi prima di lui. Nell'inno *Patmos* Dio non vive come essere a sé stante ma vive nei suoi araldi, cosicché il divenire del divino non dipende da Dio ma dagli stessi araldi. Il divino non è ciò che è, ma ciò che diviene. E precisamente, nei profeti e nei credenti ha luogo la continua realizzazione del divino. Quando il poeta canta l'aperto, viene posto accanto ai profeti.

Gli inni cristologici non hanno come momento centrale Dio ma Cristo. Questi non è considerato come un araldo del divino ma come l'araldo del divino in quanto tale. Anzi, si tratta del divinizzarsi dell'araldo stesso. In fondo, il senso del sacro si apre, cioè diviene (west) proprio nell'araldo. Questi

si confonde pure con il poeta stesso, come si può vedere in *Der Einzige*. Il poeta diventa così l'araldo privilegiato del divino. Il poeta infatti sente la divinità di Dio senza porla davanti a sé come un oggetto, poiché, come si legge nella poesia *Heimkunft*, è impossibile nominare Dio. Nello scritto *Holzwege* Heidegger scrive che la poesia è mito (Sage) del non-nascondimento dell'essere. La poesia si rivela come l'organo privilegiato del sacro che è più antico del tempo e che sta al di sopra degli stessi dèi. In fondo, il sacro non è tale perché è divino, ma la divinità è tale solo perché è sacra. Si capisce pertanto perché voler chiarire la sacralità del sacro significa mettere in luce la dimensione originaria dell'essere.

3. Senza dubbio, questi brevi cenni sull'interpretazione heideggeriana dell'aperto di Hölderlin ci possono aiutare a cogliere diversi punti di affinità tra la lettura di Hölderlin offerta da Heidegger e quella offerta da Guardini. Per chiarire però la diversità di fondo tra queste due interpretazioni è sufficiente sottolineare ancora che per Guardini il modello autentico di sacralità è quello del Dio del cristianesimo. Per Heidegger invece, il modello autentico della sacralità consiste proprio nell'atto di non far cadere il sacro nel contesto di una sacralità inautentica, come può essere quella del cristianesimo o quella di un'altra religione. Senza dubbio, Guardini ha coscienza di questa diversità di fondo. Però egli è pure convinto che non è possibile segnare una netta linea di divisione tra questi due diversi ambiti del sacro.

Trovo significativo il sottotitolo dello studio di Guardini su Hölderlin, *Weltbild und Frömmigkeit* («Immagine del mondo e pietà»), dove si può vedere come Guardini tenda a mettere in luce la problematica del sacro non in modo astratto ma in rapporto all'immagine del mondo. Questa premessa a livello fenomenologico avvicina l'interpretazione di Guardini a quella di Heidegger,¹¹ anche se rimane sempre la diversità fondamentale tra il sacro degli dèi e il sacro del Dio del cristianesimo. D'altra parte si è visto che a Guardini

¹¹ Nel sottotitolo di questo studio di Guardini mi sembra di cogliere un'eco dell'interpretazione del sacro che dà il filosofo e teologo F. GOGARTEN, come si può vedere in particolare in uno dei suoi scritti fondamentali, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952).

interessa mettere in luce un possibile terreno d'incontro tra queste due fondamentali espressioni del sacro.

Si possono fare a riguardo due osservazioni. In primo luogo si può far notare che pure nell'orizzonte dell'essere come sacro tipico di Heidegger, come del resto nell'orizzonte di Jaspers e di Nietzsche, rimane sempre possibile formulare un discorso teologico. Questo può aver luogo a mio avviso qualora si cali nell'orizzonte del Dio del cristianesimo la problematica della demitizzazione e ovviamente pure quella affine della secolarizzazione.¹²

D'altra parte, ci tengo a sottolineare in secondo luogo che la linea di divisione tra la trascendenza tipica dell'essere come sacro di Heidegger e la trascendenza del Dio del cristianesimo che Guardini mette in luce nel suo commento a Hölderlin non è così marcata come può sembrare. A mio avviso, se si pone Guardini tra i pensatori cattolici, si deve però dare al termine cattolico un significato più problematico di quello che si è soliti dare nel contesto culturale della polemica tra cattolici e protestanti dal tempo della Riforma e della Controriforma. Penso che il termine cattolico può essere messo a fuoco nel suo aspetto più originario in un orizzonte esistenziale, dove l'esistenza si trova aperta alla trascendenza. Sotto quest'angolo visivo, il termine cattolico non si contrappone a quello protestante ma diventa sinonimo di cristiano.

Questa dimensione esistenziale di cristiano viene messa in luce nella problematica del sacro. Come Heidegger e Jaspers, pure Guardini non parla del sacro come di qualcosa di rappresentabile ma come di quell'orizzonte di apertura che non può mai essere rappresentato. Nelle analisi delle poesie di Hölderlin, Guardini parla di continuo della dimensione del religioso come di quell'orizzonte sacrale che si sottrae a ogni presa rappresentativa dell'intelletto conoscitivo. Tale orizzonte del religioso viene sempre considerato come quel luogo in cui non si rivela soltanto l'essenza di Dio ma pure quella dell'uomo. Quindi la messa in luce dell'autentico orizzonte dell'uomo va di pari passo con la messa in luce dell'autentico

¹² Su questa problematica cf. G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia 1973; ID., *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981.

orizzonte del sacro. Si tratta di due orizzonti distinti e pure tra loro intrecciati in modo essenziale.

Tale rapporto tra uomo e Dio, che si manifesta nell'orizzonte del sacro, rimane a livello di autenticità, cioè a livello di essere, solo se non decade a pura esperienza interiore e quindi a dimensione psicologica. E ancora, il livello di autenticità del sacro è possibile solo se la dimensione del divino viene chiarita come potenza (Macht). La dimensione sacrale come potenza è caratterizzata dal fatto che, pur aprendosi nell'uomo, sfugge di essenza a ogni presa da parte dell'uomo. Si tratta quindi di una dimensione oggettiva del divino, che è però ben diversa da quella oggettività che emerge dal contesto gnoseologico tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. A proposito di questa particolare oggettività del sacro, che non può essere definita dall'uomo, si può soltanto dire che essa può essere incontrata.

Si può chiarire questa speciale oggettività che l'uomo può soltanto incontrare, se si tengono presenti alcune preziose riflessioni che Guardini fa a proposito di quell'organo religioso (das religiöse Organ)¹³ che a suo avviso sarebbe stato la guida spirituale di Hölderlin. Guardini chiarisce questo organo religioso quando lo descrive come espressione degli atteggiamenti religioso (religiöse Haltung) e poetico (dichterische Haltung), che si distinguono in modo netto (scharf) dagli atteggiamenti religioso e poetico tipici dell'epoca moderna. In Hölderlin la coscienza del religioso non è legata quindi a condizioni personali ma a potenze oggettive (gegenständliche Mächte).

Tale coscienza del religioso si rivela come una interiorità profonda, capace di penetrare nella realtà non solo del singolo uomo ma pure di quella del popolo e della natura. Così, in questi ambiti del reale la forza poetica di Hölderlin non si esaurisce nell'atto di esprimere la propria esperienza, ma nell'atto di annunciare delle potenze (Mächte verkündigen). Si capisce così il senso profondo di quell'espressione di Guardini che ricorre diverse volte nel commento alle poesie di Hölderlin: «Le poesie di Hölderlin sono permeate dall'essenza degli dèi». Pertanto l'atto di mettere in luce l'essenza

¹³ R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, cit., p. 197.

degli dèi si converte appunto con l'atto di annunciare delle potenze. La dimensione di potenza si rivela pertanto come quel particolare terreno di oggettività dove si ritrovano l'atto dell'aprirsi dell'essere dell'uomo e l'atto dell'aprirsi dell'essere degli dèi.

4. Tale aprirsi, che richiama l'aprirsi (Erschliessen) della sacralità a livello ontologico di cui parla Heidegger, rappresenta il terreno del sacro dove è possibile mettere in luce un discorso tra la sacralità degli dèi e quella del Dio del cristianesimo. Per Guardini è determinante tener presente che queste due diverse espressioni del sacro si ritrovano in un terreno oggettivo che viene definito appunto con l'espressione di potenza. Guardini ci tiene a sottolineare la profonda differenza tra il sacro delle poesie di Hölderlin e quello delineato da Goethe e da Schiller, perché presso questi poeti l'essenza del divino viene svuotata in un orizzonte simbolico puramente estetico.¹⁴ Si capisce così perché Guardini dica che dal tempo di Dante nessun poeta era stato come Hölderlin un veggente (Seher) e un annunciatore (Rufer).

Per chiarire ulteriormente la particolare dimensione oggettiva del sacro, si deve tener presente che Guardini non intende delineare l'oggetto dell'atto religioso ma intende chiarire il più possibile la struttura interiore della religiosità. Come si è detto, questa abbraccia da un lato l'uomo come luogo dell'apertura del divino e dall'altra la dimensione oggettiva del divino. Ed è proprio tale struttura interiore del religioso che costituisce quell'organo di cui parla Guardini a proposito di Hölderlin. Si tratta di una struttura esistenziale che non riceve il suo senso da una dimensione oggettiva. Quindi, se Guardini dice che Hölderlin non ha una natura religiosa di altissimo livello, egli non intende con ciò dare alcun giudizio sulle convinzioni religiose del poeta.

Per chiarire la struttura ontologica del religioso, Guardini non ritiene determinante il discorso a livello storico-culturale. Del resto, egli è convinto che il cristianesimo cui si trova di fronte Hölderlin aveva ormai perduto il suo autentico carattere religioso. Si tratta di una osservazione che potrebbe

¹⁴ Ivi, p. 193.

essere fatta pure a proposito di Nietzsche. Non a caso, nel suo commento a Hölderlin Guardini cita diverse volte Nietzsche, sempre con profondo rispetto. Secondo Guardini, nel cristianesimo del tempo di Hölderlin e di Nietzsche il profondo senso del divino si presenta o sotto l'aspetto di una pallida filosofia morale, oppure, persa la sua interna connessione con il mondo e con la storia, il divino viene ridotto a una espressione pietistica dove domina il sentimento.¹⁵ Guardini è quindi convinto che Hölderlin doveva aver ricevuto la desolante impressione che il cristianesimo non si presentava più come una dimensione di potenza (*das Mächtige*).

Per chiarire ulteriormente questa dimensione di potenza tipica del sacro di Hölderlin e pure di quello di Nietzsche, Guardini fa un'osservazione che ritengo di fondamentale importanza. Egli fa notare che mettendo a fuoco un terreno comune dove si possono incontrare le varie divinità della Grecia e del Nord, Hölderlin presenta un orizzonte del divino così profondo da lasciar trasparire l'influsso del divino cristiano che egli aveva abbandonato come sua confessione. Si capisce così perché Guardini dica che gli dèi cantati da Hölderlin hanno una dimensione più profonda degli dèi antichi.¹⁶

In altre parole, il fatto che Hölderlin senta questa dimensione più profonda del divino rivela che egli, pur cantando gli stessi dèi dell'antichità, non ha perduto la struttura del religioso cristiano, anche se non crede più al religioso cristiano. Si tratta di un ulteriore chiarimento della profondità del sacro cristiano che rimane, anche se viene meno la fede nell'oggetto di questa struttura. Tale profondità del sacro tradisce appunto la dimensione essenziale del divino cristiano che si converte, anche se inconsciamente, in una dimensione esistenziale. Perciò Guardini considera Hölderlin come profeta religioso nel senso di Pindaro, Eschilo e Dante.¹⁷

Così si capisce perché Guardini dica che la passione di Hölderlin per la Grecia è ben distante dall'essere ridotta a

¹⁵ Ivi, p. 197.

¹⁶ Ivi, p. 199.

¹⁷ Ivi, p. 184.

espressione di un nuovo umanesimo a livello puramente culturale. A Hölderlin non interessa una nuova conoscenza della Grecia, ma il ritorno della stessa profondità del sacro greco come dimensione di potenza (Macht) che si apre davanti all'uomo. Si tratta di far rivivere ciò che proviene dall'ambito dell'essere-estasiato (Entrücktheitsbereich). Tale dimensione, che si converte con quella dell'altro, non è a livello astratto ma è di natura «numinosa» come un orizzonte sovraterreno.¹⁸ Cioè, la dimensione dell'altro come sacro, pur essendo unita a ciò che è terreno, rimane sempre qualche cosa di estraneo (fremd) a questo.

L'orizzonte del sacro come l'altro viene in tal modo chiarito come lo stesso orizzonte di una particolare eternità che rimane legata al tempo, anche se è per essenza l'altro dal tempo. Di qui l'intreccio essenziale tra tempo ed eternità che è tipico della filosofia dell'esistenza. Del resto, Guardini stesso fa presente che questo modo di considerare il rapporto tra tempo ed eternità ricorda il pensiero di Nietzsche.¹⁹

5. Si può ora fare il punto. Queste considerazioni sulla dimensione del sacro come orizzonte dell'altro e quindi sulla dimensione dell'eterno legato intrinsecamente al tempo ci presenta senza dubbio un Guardini filosofo dell'esistenza. Si è già osservato che, se Guardini può essere considerato filosofo dell'esistenza, egli si distingue pure dai grandi teorici come Heidegger e Jaspers, perché l'orizzonte dell'essere come sacralità del sacro si confonde in Guardini con la dimensione della sacralità del Dio del cristianesimo. Non c'è bisogno di far notare che Heidegger rifiuta tale tesi, perché la dimensione del sacro decadrebbe dal piano ontologico a quello ontico.

Tutto ciò non può essere messo in discussione. Però si è già fatto osservare che nel sostenere la tesi che l'autenticità del sacro cade nell'ambito del sacro del Dio del cristianesimo, Guardini si mostra più problematico di quanto possa sembrare. Questa problematicità può essere colta nei suoi

¹⁸ Ivi, p. 187.

¹⁹ Ivi, p. 188.

diversi scritti, e in modo particolare nel commento alle poesie di Hölderlin.

Si è detto che in queste riflessioni il problema dell'autenticità del sacro si presenta nel rapporto tra dèi e Dio del cristianesimo. Guardini è consapevole che si tratta di un compito difficile (*schwer*),²⁰ perché per chiarire tale rapporto si dovrebbe dapprima delimitare da una parte la natura degli dèi e dall'altra la natura del Dio del cristianesimo. In realtà, questi due ambiti del sacro vengono chiariti proprio nell'ambito del rapporto tra queste due dimensioni del sacro.

Per chiarire questo rapporto si compie a mio avviso un primo passo se si tiene presente che il terreno comune in cui si incontrano queste due espressioni del divino è quello del religioso. Si compie un secondo passo se si osserva più da vicino ciò che caratterizza l'orizzonte di tale religioso. Secondo Guardini la caratteristica fondamentale della religiosità è quella di essere misteriosa (*geheimnisvoll*). In tal modo, dèi e Dio del cristianesimo si ritrovano nel fatto di essere avvolti dal mistero. Però, e qui si compie un terzo passo, a differenza del Dio del cristianesimo gli dèi si distinguono per una ulteriore caratteristica, poiché essi sono pure qualche cosa di enigmatico (*rätselhaft*). Il quarto passo è ovviamente quello di vedere in che cosa consista la differenza tra il momento del mistero, che è comune agli dèi e al Dio del cristianesimo, e il momento di enigmaticità, che è proprio soltanto degli dèi.

Come si vede, il problema del rapporto tra i due ambiti del sacro prende contorni un po' più definiti. Esso si presenta come rapporto tra la dimensione del mistero che è comune ai due ambiti del sacro, e la dimensione di enigmaticità che è comune solo agli dèi. In fondo, il punto focale della questione viene spostato proprio sulla dimensione della enigmaticità del sacro. Credo di interpretare bene Guardini, che talvolta non è in questo contesto abbastanza chiaro, se affermo che la differenza del sacro tra il momento del mistero e quello della enigmaticità può essere messa in luce solo nel contesto di un «atteggiamento dello spirito». In altre parole, tale differenza può essere chiarita sotto l'aspetto

²⁰ Ivi, p. 340.

soggettivo. Per delimitare l'orizzonte del sacro degli dèi, Guardini parla di una certa «insicurezza» da parte di chi fa questa esperienza. Questa aumenta a mano a mano che viene messa a fuoco la questione sul significato (Bedeutung) ultimo che può avere per lo spirito questa sacralità degli dèi.

Quindi la questione sul rapporto tra la sacralità degli dèi e quella del Dio cristiano prende forma come questione sul significato del sacro. Il sacro degli dèi è enigmatico appunto perché implica una certa insicurezza sul suo significato ultimo. Invece il sacro del Dio vivente della rivelazione è caratterizzato secondo Guardini dal fatto che la sua essenza diventa più chiara quanto più lo spirito cerca di avvicinarsi a tale sacro con senso di rettitudine e di amore. In questo particolare rapporto con il Dio del cristianesimo cresce ovviamente il momento oggettivo del mistero, mentre viene meno sempre più il senso di enigmaticità che può suscitare tale mistero. Così, da una parte cresce la grandezza del Dio vivente e dall'altra cresce la fiducia verso questo Dio. Quindi, Dio viene considerato come quell'essere di cui non si può pensare che non sia. Quell'essere, cioè, che è fondato solo su se stesso e che deve essere compreso solo a partire da se stesso.

In questo contesto, Guardini ci tiene ancora a far presente che in certo modo si può parlare pure nell'ambito del sacro del Dio vivente del cristianesimo di un momento enigmatico. Però, tale enigmaticità non riguarda la dimensione oggettiva di Dio. Cioè non riguarda il problema del significato ma l'ambito della libertà dell'uomo. Si tratta dell'ambito dove sorge il problema del bene e del male.

Da queste considerazioni su ciò che Guardini denomina come diversità di atteggiamento si può vedere come la realtà sacrale che riguarda il Dio del cristianesimo sia più «profonda» di quella che riguarda il sacro degli dèi. Tale dimensione di profondità non è altro che la stessa dimensione della fede che nel cristiano è così profonda da trasformarlo. Si tratta di una vera e propria metanoia. Invece la realtà del sacro che riguarda il mondo degli dèi rimane in un contesto vago (im Ungefähren). Essa viene chiarita o in modo estetico o in modo simbolico o in modo mistico-mondano.

A riguardo Guardini fa un'osservazione che ritengo di fondamentale importanza per chiarire il rapporto tra i due

ambiti del sacro in questione. A suo avviso, questa dimensione del sacro a livello estetico-simbolico può suscitare l'impressione che si tratti di una realtà di cui l'uomo può sentirsi il signore. Si tratta di un autoimporsi (*Selbstdurchsetzung*) dell'uomo stesso. Il problema della differenza come problema dell'atteggiamento cade in tal modo nella problematica della potenza che è a mio avviso fondamentale per capire il pensiero di Guardini.

6. Anche qui è bene però fare una precisazione. Con queste ultime riflessioni Guardini non intende affatto mettere in questione la realtà sacrale degli dèi. Diverse volte ho rilevato che per Guardini la dimensione del mistero quale essenza ultima del sacro è comune alla sacralità del Dio del cristianesimo come a quella degli dèi. Guardini precisa a riguardo che gli dèi non sono una cosa fatta a proprio piacere (*Beliebigen*), non vengono inventati (*erfunden*), non vengono pensati (*erdacht*), ma vengono incontrati (*angetroffen*).²¹ Con ciò Guardini vuole sottolineare che gli dèi non sono prodotti dalla fantasia dell'uomo (*Phantasterei*).²² Si tratta di qualche cosa di oggettivo, anche se non è facile decifrare di che tipo sia questa oggettività.

Rimane però sempre il fatto che la questione sul significato ultimo di questo sacro verte sulla maestà del divino, la cui natura è quella di essere incontrata, proprio come viene incontrato il sacro del Dio cristiano. Si è visto però che la diversità di atteggiamento rispetto a tale incontro implica pure la diversità dell'esperienza del sacro. Così, secondo Guardini l'incontro con il sacro degli dèi è espressione del fatto che l'uomo, abbandonato il Dio cristiano, nutre la pretesa del dominio (*Herrschaft*) su se stesso e sul mondo. L'incontro con il Dio cristiano, invece, è espressione del venir meno di tale pretesa di dominio da parte dell'uomo. In altre parole, in tale contesto del sacro la dimensione di potenza sfugge al potere dell'uomo.

Ora, il fatto che la problematica del sacro sia intrinsecamente unita a quella del potere mi suggerisce una ulteriore

²¹ Ivi, p. 341.

²² Ivi, p. 342.

considerazione. Cioè penso che in questo contesto problematico si possa mettere a fuoco una dialettica polare a livello esistenziale. Si è visto che il rapporto tra sacro e potere non viene messo a fuoco a livello storico per segnare i confini, nel modo più oggettivo possibile, di ciò che è sacro in modo inautentico, come il mondo pre-cristiano, e di ciò che è sacro in modo autentico, come il mondo cristiano. In questa impostazione del problema le dimensioni di autenticità e di inautenticità sarebbero, per usare una espressione jaspersiana, a livello di concezione del mondo. Invece nella dinamica della dialettica esistenziale i momenti di autenticità e di inautenticità s'intrinsecano nell'esistere dell'uomo. Secondo questa dialettica, il cristiano, cioè colui che ha esperienza del sacro del Dio della rivelazione, non può considerarsi una volta per sempre nell'apertura del sacro autentico solo perché si ritiene cristiano. Se fosse così, la dimensione esistenziale di cristiano decadrebbe ad una concezione del mondo. In realtà, il cristiano si trova di continuo esposto a perdere il sacro autentico per cadere in quello inautentico. Ciò accade quando il cristiano impone se stesso (*Durchsetzung*) davanti a Dio, con la pretesa di avere il dominio su Dio e quindi su se stesso. In tal caso la sacralità del sacro come potenza viene coperta dalla dimensione di enigmaticità. In altre parole, la dimensione autentica del sacro come Dio del cristianesimo si presenta nella dimensione autentica del sacro tipico degli dèi. Quindi l'equilibrio dialettico tra Dio e dèi o tra sacro autentico o sacro inautentico costituisce a mio avviso la dinamica di una dialettica polare a livello esistenziale.

Queste considerazioni non sono soltanto a livello fenomenologico ma assumono una valenza ontologica quando si pensa a quell'intimo legame di cui spesso parla Guardini, tra dimensione della sacralità del sacro e il fondamento dell'uomo. Trovo estremamente significativo a riguardo il seguente passo:

«Dato che però l'essenza dell'uomo è custodita in Dio, la decisione nei confronti di Dio diventa pure decisione nei confronti di se stesso».²³

²³ Ivi, p. 341.

Sotto quest'angolo visivo, la dialettica polare non mostra soltanto l'equilibrio tra sacro autentico (Dio del cristianesimo) e sacro inautentico (dèi), ma mostra a un tempo l'equilibrio tra dimensione autentica e dimensione inautentica del fondamento dell'uomo. Queste considerazioni sulla dialettica polare ci portano sempre più di fronte alla filosofia dell'esistenza. In altre parole, la dialettica polare a livello esistenziale esprime la problematica di fondo del destino dell'uomo.²⁴ Così, se l'uomo ha coscienza di essere il signore del proprio destino, si ha il momento inautentico del sacro e quindi della dialettica polare; se l'uomo invece ha coscienza di essere abbandonato al destino, si ha il momento autentico del sacro e quindi della dialettica polare.

È ovvio che, se il sacro viene messo a fuoco in questa dialettica polare a livello esistenziale, non si può parlare di dèi o di Dio come enti per se stanti ma solo come delle espressioni dell'atteggiamento dell'uomo a livello di fondamento. Si tratta cioè o di essere nel piano della verità o di avere smarrito tale piano. Infatti, Guardini scrive che gli dèi esprimono ciò che è avvenuto della verità e della dignità dell'uomo a causa del potere dell'uomo. In questo senso gli dèi si trovano secondo Guardini nella non-verità e nel non-giusto, anche se ovviamente non viene mai meno con ciò la loro realtà oggettiva. Di qui il rapporto intrinseco non solo tra sacro e dimensione del divino ma pure tra sacro e dimensione del vero, considerato questo ovviamente non nell'ambito astratto ma nell'ambito concreto dell'esistere dell'uomo. Così, il sacro del Dio cristiano denota l'ambito dell'esistenza dell'uomo che sfugge a ogni presa di questi e quindi denota la dimensione autentica della verità. Invece il sacro degli dèi denota l'ambito dell'esistenza dell'uomo ridotto al gioco di questi e quindi denota la dimensione inautentica della verità.

Si può chiarire ulteriormente questa problematica se si pensa che nel contesto esistenziale di ciò che delinea come dialettica polare, il passaggio tra sacro-Dio-cristiano e sacro-dèi avviene secondo Guardini ogni qualvolta si perde la coscienza del momento originario del sacro. Ciò ha luogo,

²⁴ Ivi, p. 342.

come si è detto, quando l'uomo pone al posto di Dio se stesso, considerandosi così come essere autonomo e signore assoluto. Ciò implica ovviamente lo spuntare della dimensione enigmatica del sacro. Si capisce così perché Guardini scriva che gli dèi sono e non sono reali. Sono reali (wirklich) perché oggettivi nel senso che essi denotano la valenza religiosa della realtà dell'esistere dell'uomo. Non sono invece reali (unwirklich) qualora si pretenda che essi siano degli esseri che sono per se stessi.

D'altra parte, anche se vengono considerati secondo questo aspetto, gli dèi possono avere secondo Guardini una certa realtà, nel senso che essi rivestono sempre una posizione esistenziale (existentielle Position).²⁵ E ciò perché essi esprimono una determinata forma del volere dell'uomo. In tal modo, gli dèi non decadono a livello soggettivo, ma rimangono sempre delle potenze reali (wirkliche Mächte).

Come si vede, è fondamentale per Guardini la constatazione che il sacro è sempre qualcosa di oggettivo, non solo nell'espressione del Dio cristiano ma pure nell'espressione degli dèi. Infatti, a proposito della dimensione oggettiva degli dèi Guardini fa presente che essi non solo possono essere compresi come espressione dell'autonomia dell'uomo ma pure come «essere-avvento». Nel primo caso, gli dèi vengono considerati sotto l'aspetto della libertà dell'uomo, o meglio della libertà inautentica dell'uomo, poiché esprimono la dimensione del sacro legata al mondo. Nel secondo caso, cioè come essere-avvento, gli dèi esprimono la possibilità di cogliere oltre alla dimensione di se stessi qualcosa d'altro. Questo sarebbe secondo Guardini appunto il Dio cristiano. Sotto quest'aspetto gli dèi non solo si rivelano reali ma aprono in certo modo il limite dell'orizzonte ontologico della verità. Con questa ulteriore considerazione si può dire che Guardini diminuisca ancora di più la distanza tra momento inautentico del sacro, o orizzonte degli dèi, e momento autentico del sacro, o orizzonte del Dio cristiano.²⁶ A mio

²⁵ Ivi, p. 345.

²⁶ Questa dialettica polare a livello esistenziale può essere considerata a mio avviso una vera e propria ermeneutica che sotto diversi aspetti richiama da vicino l'ermeneutica di Jaspers (cf. G. PENZO, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Roma 1985).

avviso viene chiarita in tal modo ulteriormente la problematica della dialettica polare.²⁷

²⁷ Per quanto riguarda la bibliografia su Guardini, mi limito ad alcuni titoli fondamentali sul suo pensiero filosofico: E. LICCARO, *Il pensiero di R. Guardini*, in «Filosofia e vita» 4(1963), pp. 74-78; G. SOMMAVILLA, *La filosofia di R. Guardini*, introduzione a R. Guardini, *Scritti filosofici*, Milano 1964, pp. 1-132; V. MELCHIORRE, *Guardini filosofo*, in «Humanitas» 21(1966), pp. 16-36; A. BABOLIN, *R. Guardini, filosofo dell'alterità*, 2 voll., Bologna 1968-69; G. RIVA, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna 1975; ID., *Il «Gegensatz» come dialettica dell'esistere e del pensare in R. Guardini*, in *Dialettica e Religione*, Perugia 1978, pp. 443-490; ID., *Significato e valore della preghiera in Romano Guardini*, in *Preghiera e filosofia della religione*, Perugia 1979, pp. 359-407; G. PENATI, *Romano Guardini nel suo tempo*, in «Humanitas» 38(1983), pp. 912-916.

XV

ELOGIO DEL LIBRO

GIUSEPPE ZORZI

Una fondamentale finalità del presente volume su Guardini consiste certamente nel dare al lettore gli strumenti per una conoscenza più approfondita di quest'uomo che fu anzitutto uomo di Chiesa, quindi educatore, teologo e filosofo insieme. Ebbene, a noi rimangono oggi i testi scritti da Guardini, i suoi libri; è ad essi che chiediamo spunti illuminanti per la nostra personale riflessione, rivolgendoci a seconda delle nostre inclinazioni e delle nostre necessità più ai testi di meditazione, a quelli di carattere teologico, di critica o di filosofia. Proprio riflettendo sulla funzione e sul valore che le opere scritte da Guardini hanno per noi oggi, ho pensato di accennare qui molto brevemente a un piccolissimo testo, ideato originariamente dall'autore non come libro, ma come relazione da tenere al proprio uditorio studentesco di Tübingen, nell'anno 1948.¹ In queste poche pagine, riunite sotto il titolo *Elogio del libro*,² sono esposte alcune considerazioni sul libro, su questo strumento tanto vario nell'uso di chi, per studio o per diletto, se ne serve. Ho sintetizzato alcuni punti di questi pensieri, ripensando contemporaneamente all'intera produzione guardiniana, in tre punti, che ora brevemente illustrerò, proponendomi di lasciare a Guardini

¹ Il discorso fu pronunciato da Guardini nell'anno 1948 in una conferenza tenuta al Leibniz-Kolleg dell'Università di Tubinga.

² R. GUARDINI, *Lob des Buches*, Mainz 1951; tr. it. *Elogio del libro*, Brescia 1985.

stesso la parola finale affinché da soli possiamo continuare a leggere i suoi libri.

1. *L'Elogio del libro* di Guardini, come del resto l'intera produzione dell'autore, è tutto ispirato dall'evento fondamentale per ogni cristiano: il Padre di tutte le genti accompagna dialogando la storia dell'umanità. Sin dall'inizio Egli avvia con gli uomini un dialogo che mai si ripete uguale. Questo evento di un Dio-parola ha avuto il suo culmine quando il Signore stesso volle dialogare pubblicamente con gli uomini peccatori attraverso suo figlio, Gesù Cristo. Cristo non si presenta però come l'oracolo di Dio. Egli non è il simbolo di una somma delle istruzioni e delle verità, che l'uomo deve imparare per potersi salvare. Cristo è Dio stesso, fattosi uomo. Come tale si annuncia, come colui che è la vita e dà la vita. Per questo la vita di Gesù, il suo parlare agli uomini con parole ed atti, ha lo straordinario potere di rivelare a tutti gli uomini di buona volontà la natura e il senso della loro stessa vita. Con Cristo la persona ha la chiave finale per poter parlare ordinatamente, per poter vivere bene.

2. Che cosa significa più in particolare per Guardini il fatto che con Cristo l'uomo possa vivere bene? Significa che la vita, la morte e la resurrezione di Cristo ci possono aiutare a prendere coscienza di noi stessi. Con ciò diventa possibile che si profili dentro di noi, seppure offuscata, l'immagine della vera essenza dell'uomo: quella di una creatura strutturalmente aperta alle altre creature e all'eternità, sostanzialmente amore, energia, parola; si potrebbe anche dire, parola che si rivela alle altre persone in forme, intensità e piani diversi.

Guardini riconosce e ammette più volte che prendere coscienza dell'essenza dell'uomo è faticoso. Bisogna scavare nel guscio che ci avvolge, mai disgiunto dal nostro corpo mortale, mai separato dagli attimi del tempo. Poi, la lama tagliente della ragione deve poter scendere, per meditare, per interpretare ciò che vede e sente. E ancora c'è bisogno della buona volontà, di una scelta, peraltro mai perfetta, perché purtroppo è possibile che si conosca il bene, ma non lo si attui. E Guardini ci ricorda che, comunque, anche i

frutti più belli nascenti dalle parole e dalle azioni dell'uomo sono piccola cosa. L'autore sa che solo l'intero, il tutto è concreto e vero. Rimane intanto il mistero del dolore di chi è assetato di giustizia, anche se la parola, giunta alla fine, può sempre farsi preghiera grazie a Dio.

L'opera salvifica della Parola eterna non cessa con la nostra morte, così come già molti secoli fa non si era conclusa con la morte dell'ultimo degli apostoli. Essa continua ad agire sulla storia umana nel tempo della Chiesa, chiamata a servire e annunciare la parola di Dio.

3. Ecco, ora possiamo intuire il punto al quale approdano in fondo tutte le opere di Guardini. Il luogo privilegiato della rivelazione divina non è un libro, nemmeno se si tratta della Bibbia; è l'uomo, o meglio ancora: la persona. Eppure, aggiunge subito lo scrittore, la parola di Dio può entrare anche nelle lettere e nelle frasi di uno scritto, di un libro. Si chiede Guardini:

«Ma non è forse ancora una volta meraviglioso di che cosa sia capace il libro? Questa possibilità sempre aperta, che la parola un tempo parlata torni nuovamente in vita?». ³

Per chi sa ancora stupirsi di ciò che è bello e vero, precisa l'autore nel suo *Elogio*, i libri presenti nella stanza diventano come esseri viventi:

«Singolarmente viventi. Oggetti piccoli, eppure pieni di mondo. Che stanno lì senza muoversi e senza fare rumore, e tuttavia pronti in ogni momento ad aprire le proprie pagine e a cominciare un dialogo: forte, tenero, pieno di gioia o di tristezza, un dialogo che racconta del passato, che rimanda al futuro o che invoca l'eternità, e tanto più inesauribile, quanto più ne sa attingere colui che ad esso si avvicina». ⁴

Così anche nella realtà di un testo la parola di Dio può a poco a poco lievitare, muovere le parole della nostra esistenza, attraverso un gesto d'amore, attraverso un pensiero scritto, insomma un libro.

³ R. GUARDINI, *Elogio del libro*, cit., p. 35.

⁴ R. GUARDINI, *Elogio del libro*, cit., p. 13.

CRONOLOGIA ESSENZIALE DELLA VITA E DELLE OPERE DI ROMANO GUARDINI

Ci si attiene per lo più alla *Zeittafel* pubblicata in H. MERCKER, *Bibliographie Romano Guardini (1885-1968). Guardinis Werke, Veroff. über Guardini, Rezensionen*, hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern, Schöningh, Paderborn 1978, pp. 465-466.

- 1885 - Il 17 febbraio nasce a Verona, figlio di Romano e di Paola Maria Bernardinelli.
- 1886 - La famiglia si trasferisce a Magonza, dove il padre ricopre l'ufficio di Console generale d'Italia.
- 1903 - Consegue la maturità classica a Magonza; studia chimica a Tübingen.
- 1904 - Studia economia politica a Monaco e a Berlino.
- 1905 - Studia teologia a Tübingen e a Freiburg i. Br.
- 1910 - Il 28 maggio viene ordinato sacerdote a Magonza dal vescovo Kirstein.
- 1911 - Assume la cittadinanza tedesca.
Cooperatore a Darmstadt e presso il duomo di Worms.
- 1912 - Cooperatore a Magonza (St. Christoph); congedato per continuare gli studi.
- 1915 - Laureato in teologia all'università di Freiburg i. Br. con la tesi dal titolo: *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlosungslehre*, che sarà successivamente pubblicata nel 1922.
Cooperatore a Magonza (St. Ignaz e St. Peter).
- 1916 - Cooperatore a Magonza (St. Emmeran). Chiamato alle armi, presta servizio come infermiere presso l'ospedale militare di Magonza.
- 1918 - Esce come primo contributo nella collana «Ecclesia orans» dell'abbazia di Maria Laach il celebre testo *Lo spirito della liturgia*.
- 1919 - Muore il padre Romano.
- 1920 - Nuovo congedo per conseguire l'abilitazione all'insegnamento universitario. Contemporaneamente pre-

sta assistenza pastorale nel distretto di Nieder Holf, dove in questo periodo risiede. Su invito di Hermann Hoffmann si reca per la prima volta al castello di Rothenfels sul Meno per partecipare al secondo convegno del movimento giovanile tedesco «Quickborn».

- 1922 - Si abilita presso l'università di Bonn con la tesi dal titolo: *Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras*, che sarà pubblicata nel 1964.
Libero docente di teologia sistematica all'università di Bonn.
- 1923 - Viene chiamato a ricoprire la nuova cattedra appositamente istituita all'università di Berlino di «Filosofia della religione e Weltanschauung cattolica». Per ragioni burocratiche Guardini è incorporato nella facoltà di teologia cattolica dell'università di Breslavia, con l'obbligo d'insegnamento stabile presso l'università di Berlino.
- 1924 - Coeditore della rivista «Die Schildgenossen» fondata nel 1920 da Josef Aussem.
- 1927 - Riconosciuto fin dal 1924 come leader spirituale del movimento giovanile «Quickborn», in quest'anno ne assume la presidenza divenendo nel contempo direttore del centro di Rothenfels.
- 1935 - Come frutto delle lezioni berlinesi si pubblicano le monografie su Pascal (1935), Agostino (1935), Dostoevskij (1939), Socrate (1943).
Onorato per il 50° compleanno con la miscellanea *Christliche Verwirklichung*.
Per la stessa occasione si pubblica una raccolta di articoli guardiniani dal titolo *Unterscheidung des Christlichen*.
- 1937 - Dopo una serie di contributi pubblicati col titolo *Aus dem Leben des Herrn*, esce la prima edizione tedesca del volume *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo*.
- 1939 - Soppressione della cattedra a Berlino e divieto d'insegnamento. Proibita l'attività al centro di Rothenfels e confisca del castello (già in parte occupato

- dal 1933 da una sezione del servizio volontario — «Arbeitsdienst» — del regime), col pretesto che vi si assumeva un atteggiamento «ostile allo stato» (*Staat-feindliches Verhalten*).
- 1941 - Viene proibita la pubblicazione della rivista «Die Schildgenossen». Segue il divieto di parlare in pubblico.
- 1943 - Si trattiene quale ospite fino alla fine della guerra presso l'amico Josef Weiger, parroco di Mosshausen nell'Allgäu svevo.
- 1945 - Per interessamento di Carlo Schmid viene chiamato alla cattedra di «Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung» dell'università di Tübingen.
- 1948 - Viene chiamato a ricoprire la cattedra ad identico titolo nella facoltà di filosofia dell'università di Monaco.
- 1950 - Pubblica *La fine dell'epoca moderna*.
Su commissione dei vescovi tedeschi traduce il *Salterio* (*Deutscher Psalter*).
Al primo congresso liturgico tedesco di Francoforte Guardini tiene la relazione: *Die Liturgie und die geistige Situation unserer Zeit*.
- 1951 - Pubblica *Il potere. Tentativo di un orientamento*.
- 1952 - Gli viene conferito il *Premio della pace* degli editori tedeschi (assegnato in precedenza ad Albert Schweitzer e Martin Buber).
Nominato prelato domestico di S. Santità.
- 1954 - Laurea «honoris causa» della facoltà di filosofia dell'università di Freiburg i. Br.
- 1955 - Onorificenza della *Moneta d'oro* della città di Monaco.
- 1956 - Cittadino onorario di Verona.
- 1957 - Muore la madre Paola Maria Bernardinelli.
- 1958 - Insignito dell'onorificenza del *Verdienstorden* della Baviera.
Accolto come membro della sezione «Pace» dell'ordine *Pour le Mérite*.
- 1959 - Onorificenza di *Gran croce* al merito della Repubblica federale tedesca.
- 1961 - Nominato membro della Commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II.

- 1962 - Premio *Erasmus* a Bruxelles, conferitogli dal principe Bernardo d'Olanda.
Con l'inizio del semestre invernale Guardini è costretto per ragioni di salute a sospendere le lezioni presso l'università di Monaco.
- 1963 - Premio *San Zeno* conferito dalla città di Verona.
Cittadino onorario di Isola Vicentina.
- 1964 - Terzo congresso liturgico a Magonza. Lettera di Guardini a Johannes Wagner: *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*.
- 1965 - Insignito della *Croce con stella* al merito della Repubblica federale tedesca.
Laurea «honoris causa» dell'università di Padova.
Insignito della *Medaglia d'oro* dalla città di Monaco.
Festeggiato per l'80° compleanno presso l'università di Monaco, riceve in omaggio la miscellanea *Interpretation der Welt*.
- 1968 - Il 1° ottobre muore a Monaco.
Il 4 ottobre viene sepolto nel piccolo cimitero dei sacerdoti presso la chiesa di San Lorenzo a Monaco.
Il *Requiem* viene celebrato in St. Ludwig con un discorso del cardinale Julius Döpfner.
- 1969 - Assegnazione postuma della laurea «honoris causa» della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Bologna.
- 1970 - Istituzione del *Premio Romano Guardini* della «Katholische Akademie» di Baviera, finora conferito alle seguenti personalità: Karl Rahner (1970), Hans Urs von Balthasar (1971), Oswald von Nell-Breuning (1972), Werner Heisenberg (1973), Carl Orff (1974), Franz Bühner (1975), Teddy Kollek e Fhemaryahu Talmon (1976), Alfons Goppel (1978), Hermann Dietzfelbinger (1980), Josef Pieper e Walter Dirks (1981), Gemma Hinricher (1982), Georg Meistermann (1984), Eugen Jochum (1985), Franz König (1986), Richard von Weizsäcker (1987).
Dal patrimonio inedito vengono pubblicati sulla rivista «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» alcuni articoli di Guardini inerenti tematiche sociali e politiche.
- 1976 - Dal patrimonio inedito si pubblica *L'esistenza del*

cristiano e il piccolo volume *Lettere teologiche a un amico*.

1980 - Da annotazioni postume editate a cura di Felix Messerschmid si pubblica il *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*.

1984 - In occasione del centenario della nascita, la «Katholische Akademie» di Baviera permette la pubblicazione delle annotazioni autobiografiche *Berichte über mein Leben*.

1985 - Ricorre il centenario della nascita di Romano Guardini. Celebrazioni in Germania e in Italia (il 6 e il 7 luglio a Bressanone ad opera dell'università di Padova insieme alla Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco; il 6 ottobre ad Isola Vicentina, dove Guardini trascorreva le sue vacanze nella casa di famiglia; il 18-19 ottobre ad Assisi alla «Pro civitate christiana», ad opera della rivista «Humanitas» assieme all'editrice Morcelliana; il 17 novembre a Monza su iniziativa dell'Assessorato alla cultura e infine a Trento, a partire dal 19 novembre, sette incontri promossi dall'Istituto di Scienze Religiose e conclusi il 18 gennaio 1986).

In Germania esce la biografia di Guardini curata da Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, e un volume introduttivo al suo pensiero a cura di Walter Seidel, *Christliche Weltanschauung. Widerbegegnung mit Romano Guardini*.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

a cura di SILVANO ZUCAL

Opere di Romano Guardini

L'elenco completo delle opere editte di Guardini si può trovare in H. MERCKER, *Bibliographie Romano Guardini (1885-1968). Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen*, erarbeitet von Hans Mercker, herausgegeben von der Katholischen Akademie in Bayer, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1978, pp. 1-160.

Può essere utile allo studioso al fine di conoscere la recezione in Italia del pensiero guardiniano indicare gli studi italiani su Guardini, dalle più complete monografie agli articoli e ai saggi, alle recensioni dell'edizione italiana o tedesca delle sue opere, agli scritti di circostanza o di commemorazione.

I. Monografie

BABOLIN A., *Romano Guardini: filosofo dell'alterità*, 2 voll. (vol. 1: *Realtà e persona*; vol. 2: *Situazione umana ed esperienza religiosa*), Bologna 1968 (I vol.) e 1969 (II vol.).

BERETTA T. - MARCOLLA M., (a cura di), *La testimonianza di Romano Guardini*, con contributi di C.M. MARTINI, G. ANGELINI, G. SOMMAVILLA, V. MELCHIORRE, «Studi e Convegni» 2, Assessorato alla Cultura del Comune di Monza, Monza 1987.

CAVALLINI A., *Romano Guardini. Contributi al rinnovamento liturgico*, tesi di laurea in Storia del teatro e dello spettacolo presso la Facoltà di lingue e letterature straniere, Bergamo 1987.

GAMERRO R., *Romano Guardini filosofo della religione*, Milano 1987.

LAFFRANCHI R., *L'approccio di Romano Guardini alla liturgia. Una proposta d'interpretazione*, elaborato di Bacca-

laureato presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano 1985/86.

LICCARO E., *L'atteggiamento filosofico di Romano Guardini*, tesi di laurea in filosofia presso l'università cattolica del «S. Cuore», Milano 1959.

PARISI F., *Mondo e persona. Il contributo di Romano Guardini al personalismo*, Bari 1986.

RIVA G., *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna 1975.

VOLPI F. (a cura di), *«Ansia per l'uomo»: riflessioni sul pensiero di Romano Guardini*, con contributi di G. FAGGIN, G. SOMMAVILLA, G. SANTINELLO, M. BORGHESI, G. PENZO, F. MARCOLUNGO, A. RIGOBELLO, Vicenza 1987.

II. Articoli e saggi

ARDUSSO F.-FERRETTI G.-PERONE U., *Romano Guardini*, in *Introduzione alla Teologia contemporanea*, Torino 1962, pp. 227-251.

BABOLIN A., *Romano Guardini*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, vol. III, Firenze 1969, pp. 391-394.

ID., *Il mondo come realtà aperta in Romano Guardini*, in «Vichiana» 1(1964), pp. 407-424.

ID., *La realtà come discorso dell'essere in Romano Guardini*, in *Il problema filosofico del linguaggio*, Padova 1965, pp. 28-50.

ID., *Situazione storica e libertà in Romano Guardini*, in AA.VV., *Libertà e responsabilità. Atti dell'XI convegno di assistenti universitari*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, Padova 1967, pp. 31-68.

ID., *Tecnica e valore in Romano Guardini*, in «Rassegna di scienze filosofiche» 20(1967), pp. 177-186.

ID., *Romano Guardini nella cultura filosofica d'oggi*, in «Rassegna di scienze filosofiche» 21(1968), pp. 49-62.

ID., *L'esperienza religiosa in Romano Guardini*, in «Studia Patavina» 15(1968), pp. 313-322.

ID., *Romano Guardini interprete di Dante*, in «Ethica» 6(1967), pp. 125-127.

- ID., *La dialettica come mediazione nella «Grundlegung der Bildungslehre» di Romano Guardini*, in AA.Vv., *Dialettica e religione*, a cura di A. Babolin, vol. II, Perugia 1978, pp. 7-65.
- ID., *Esperienza religiosa, conoscenza teoretica e linguaggio in Romano Guardini*, in «Rassegna di Scienze filosofiche» 26(1973), pp. 263-272.
- ID., *La problematica filosofica e teologica del «Das Ende der Neuzeit» di R. Guardini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 67(1975), pp. 1-23.
- ID., *Esperienza, conoscenza e linguaggio religioso in Romano Guardini*, in AA.Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, vol. II, Roma 1974, pp. 34-42.
- ID., *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband*, X. Zubiri, R. Guardini, in «Archivio di filosofia» 1975, 1, pp. 61-74.
- ID., *Il pensiero filosofico e religioso di Romano Guardini nella critica d'oggi*, in «Euntes docete» 28(1975), pp. 204-249.
- ID., *Cultura e «katholische Weltanschauung» in Romano Guardini*, in «Archivio di filosofia» 1977, 1, pp. 87-106.
- ID., *Religione e politica in Romano Guardini*, in «Archivio di filosofia» 1978, 2-3, pp. 329-354.
- BALDACCIO G., *Il mondo che viene nel pensiero di Romano Guardini*, in «Il nuovo Corriere della Sera», 2 luglio 1954, p. 3.
- BARRA G., *Romano Guardini, pensatore cristiano*, in «Humanitas» 4(1949), pp. 676-679.
- BENDISCIOLI M., *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in *Miscellanea Carlo Figini*, «Hildephonsiana» 6, Venegono Inferiore 1964, pp. 489-506.
- ID., *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, introduzione a R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1930.
- BEVILACQUA G., *Introduzione a R. GUARDINI, Lo spirito della liturgia*, Brescia 1930.
- BORELLA P., *Romano Guardini*, «Ambrosius» 44(1968), pp. 456-465.
- BORGHESI M., «Dionisismo della totalità» e «finitismo tragi-

- co». *La dialettica del moderno in R. Guardini*, in «Sapienza» 40(1987), pp. 129-155.
- ID., *Crisi del moderno, nichilismo e totalitarismo in Guardini*, in «Il Nuovo Areopago», 2(14), estate 1985, pp. 65-88.
- ID., *Il concetto di persona in Romano Guardini*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Perugia», 20, n.s. 6 (1982/83), 4, Studi filosofici, pp. 123-139.
- ID., *Ermeneutica, fenomenologia ed esperienza religiosa in Romano Guardini*, in AA.Vv., *Studi di ermeneutica*, Roma 1979, pp. 161-179.
- BORTOLASO G., *L'uomo moderno e il cristianesimo in Romano Guardini*, in «La civiltà cattolica» 116(1965), III.14, pp. 133-141.
- ID., *Romano Guardini interprete di Dio*, in «La civiltà cattolica» 119(1968), IV.3, pp. 236-244.
- CHIOCCHETTA P., capitolo dedicato a Guardini, in *La spiritualità tra Vaticano I e Vaticano II*, Roma 1984, pp. 72-94.
- CIOTTI A., *Gli studi danteschi di Romano Guardini*, in «Convivium» 33(1965), pp. 372-382.
- COLOMBI G., *Premessa a R. GUARDINI, Fede-Religione- Esperienza*, Brescia 1984.
- D'AGOSTINO V., *Incontro con Romano Guardini*, in «Rocca» 24(1965), 8, pp. 16-19.
- ID., *Romano Guardini*, in «Rocca» 19(1960), 15 ottobre, pp. 16-17.
- DE BENEDETTI P., *Storiografia recente*, in «L'eco di Bergamo», 2 febbraio 1956, p. 3.
- ESPOSITO R., *Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in «Il Centauro» 6(1986), 16, pp. 103-139.
- FABRO C., *Messaggio religioso e poesia in Romano Guardini*, in «Humanitas» 27(1972), pp. 58-60.
- FAGGIN G., *Presentazione a R. GUARDINI, Il significato dell'esistenza*, a cura di G. GUARDINI, ed. fuori commercio, Isola Vicentina 1985.
- FEDELI C., *Introduzione a R. GUARDINI, Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, Brescia 1987, pp. 5-26.
- ID., *Romano Guardini*, in «Litterae Communio» 12(1985), 4, pp. 25-40.

- GEMELLI A., *Introduzione a R. GUARDINI, Il Signore*, Milano 1949, pp. V-XIX.
- GIACCONI A., *Romano Guardini e l'interpretazione delle Duineser Elegien*, in «Il Contributo» 2(1978), 5-6, pp. 132-153.
- GIVORD R., *L'essenza del Cristianesimo di Romano Guardini*, in «Quaderni di Roma», fasc. 3-4, maggio-agosto 1948, pp. 161-175.
- LICCARO E., *Il pensiero di Romano Guardini*, in «Filosofia e vita» 4(1963), 2, pp. 74-78.
- ID., *La Chiesa nel pensiero di Guardini*, in «Humanitas» 15(1960), pp. 801-814.
- ID., *Uno studio sull'«Uomo concreto». Caratterizzazione del modo di pensare di Guardini. Concezione dei «Gegensätze» e della integrazione*, in «L'Attesa» 1962, 8-9, pp. 283-302.
- LO GATTO MAVER A., *Guardini e Dostoevskij*, in «Humanitas» 42(1987), pp. 218-237.
- MAGGIANI S., *Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di «gratuità» e di «gioco». La proposta di Romano Guardini*, in *Mysterion... Miscellanea liturgica...*, Torino 1981, pp. 89-114.
- ID., *Rileggere Romano Guardini*, in «Rivista liturgica» 74(1987), pp. 375-386.
- MANFREDINI T., *Il rapporto uomo-natura in Romano Guardini*, in «Sacra Dottrina» quaderno n. 80(1976), pp. 83-132.
- MARCHESI A., *Consapevolezza critica e limiti della «modernità»*, in «Humanitas» 33(1978), pp. 719-728.
- MARIANI E., *Meditazione con Romano Guardini*, in «L'Osservatore Romano», 11 maggio 1974.
- MELCHIORRE V., *Guardini filosofo*, in «Humanitas» 21 (1966), pp. 16-36 e poi in *La coscienza utopica*, Milano 1970, pp. 182-204.
- MONDENATO F., *Gli scritti filosofici di Romano Guardini*, in «Studia Patavina» 14(1967), pp. 138-145.
- MONDIN B., *La filosofia di Romano Guardini*, in «Filosofia e vita» 9(1968), 3, pp. 74-80.
- MORRA G., *R. Guardini, s.v. Teologia e filosofia della religione dal 1850 ad oggi*, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXVIII, Milano 1977, pp. 533-542 e pp. 883-884.

- ID., *Romano Guardini interprete di Dante*, in «Conoscenza religiosa» (1969), pp. 383-400.
- NEGRI L., Introduzione a R. GUARDINI, *L'inizio*, Milano 1975, pp. 9-22.
- PENATI G., *Romano Guardini nel suo tempo*, in «Humanitas» 38(1983), pp. 912-916.
- PERRINI M., *Romano Guardini pensatore religioso*, in «Humanitas» 18(1963), pp. 1157-1160.
- PIEMONTESE F., *Romano Guardini. Pensatore tedesco*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, vol. II, Firenze 1957, p. 924.
- ID., *Romano Guardini e il suo incontro con Cristo*, in «Studium» 47(1951), pp. 483-496.
- RIONDATO E., *Difficoltà teoriche della fenomenologia del Guardini*, in *Potere e responsabilità. Atti del XVII convegno* (1962) del Centro di studi filosofici di Gallarate, Brescia 1963, pp. 39-40.
- RIVA G., *Romano Guardini*, in «Vita e Pensiero» 52(1969), pp. 83-95 (I parte) e pp. 189-198 (II parte).
- ID., *Romano Guardini e il suo tempo*, in «La scuola cattolica» 97(1969), pp. 378-413.
- ID., *Il «Gegensatz» come dialettica dell'esistere e del pensare in R. Guardini*, in *Dialettica e Religione*, Perugia 1978, pp. 443-490.
- ID., *Significato e valore della preghiera in Romano Guardini*, in *Preghiera e filosofia della religione*, Perugia 1979, pp. 359-407.
- ID., *Romano Guardini*, in «Studi cattolici», settembre 1965, pp. 41-43.
- RUSSO A., *Romano Guardini*, s.v. *Teologia e filosofia della religione dal 1850 ad oggi*, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXXIV, Milano 1985, pp. 939-941.
- SCALABRELLA S., *La struttura ontologica della persona nel pensiero filosofico di Romano Guardini*, in «Cultura e scuola», (1986), n. 97, pp. 116-123.
- ID., Introduzione a *Guardini. Uno sguardo cristiano sul mondo*, Padova 1988.
- SANTINELLO G., *Fenomenologia e metafisica del potere*, in *Potere e responsabilità. Atti del XVII convegno* (1962) del Centro di studi filosofici di Gallarate, Brescia 1963, pp. 57-60.

- SCILIRONI C., *Contraddizione e teologia*, in «Verifiche» 10(1981), 1-3, pp. 381-394.
- SOMMAVILLA G., *La filosofia di Romano Guardini*, in R. Guardini, *Scritti filosofici*, vol. I, Milano 1964, pp. 1-121.
- ID., *Guardini e Dante: incontro al vertice*, in «Lecture» 23(1968), pp. 225-228.
- ID., *Una filosofia degli ismi*, in *Poesia e profezia*, Milano 1969, pp. 109-131.
- TOGNOLO A., *Persona e destino (Guardini)*, in «Studia Patavina» 9(1962), pp. 512-516.
- ID., *Persona, natura e potere* (in riferimento all'opera di Guardini *La fine dell'epoca moderna*), in *Storia della filosofia moderna e contemporanea*, vol. XII, Firenze 1961, pp. 447-451.

III. Scritti di circostanza e commemorazioni

- BABOLIN A., Contributo alla Festschrift per l'80° compleanno di Romano Guardini, in H. KUHN-H. KAHLEFELD-K. FORSTER (a cura di), *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965.
- ID., *Romano Guardini*, in «Filosofia» 20(1969), pp. 289-302.
- BENDISCIOLI M., Contributo alla Festschrift per il 50° compleanno di R. Guardini, in K.-H. SCHMIDT (a cura di), *Christliche Verwirklichung*, Burg Rothenfels a.M. 1935.
- BRANCAFORTE A., *Pensieri su Romano Guardini*, in «Teoresi» 23(1968), pp. 391-396.
- BRUNELLI V., *Pensatore d'una fede moderna*, in «Corriere della Sera», 4 ottobre 1968, p. 3.
- CAPPELLETTI G., *Romano Guardini: l'uomo*, in *Omaggio a Romano Guardini*, in «Odeo Olimpico» 15-16, Vicenza 1979-80, pp. 133-138.
- CASTIGLIONI HUMANI M., *Guardini e i giovani*, in «L'Osservatore Romano», 10 aprile 1958, p. 3.
- DA VIA G., *Guardini*, in «L'Osservatore Romano», 27 ottobre 1968, p. 3.
- ID., *Guardini a 5 anni dalla morte*, in «L'Osservatore Romano», 10 ottobre 1973.
- FAGGIN G., *Romano Guardini*, in «Studia Patavina» 16 (1969), pp. 242-249.

- ID., *Romano Guardini*, in «Vichiana» 6(1969), pp. 82-88.
- ID., *Romano Guardini: la dottrina*, in *Omaggio a Romano Guardini*, in «Odeo Olimpico» 15-16, Vicenza 1979-80, pp. 139-153.
- FRANCISCO R., *Al teologo Romano Guardini, il premio tedesco per la pace*, in «L'Italia», 31 dicembre 1952, p. 3.
- MARCOLLA M., *Guardini ritrovato*, in «Studi Cattolici», (1986), n. 229, pp. 53-56.
- PANZERI F., *Il Papa lo voleva cardinale. Guardini preferì insegnare*, in «Como», (1985), n. 4, pp. 66-70.
- PAREYSON L., Contributo alla Festschrift per l'80° compleanno di R. Guardini, cit.
- RIVA G., *Romano Guardini*, in «Rivista del clero italiano» 50 (1969), pp. 72-83.
- SCALABRELLA S., *Guardini a cent'anni dalla nascita. La dimensione teocentrica della coscienza religiosa*, in «Studium» 81(1985), pp. 187-197.
- SCIACCA M.F., Contributo alla Festschrift per l'80° compleanno di R. Guardini, cit.
- SOMMAVILLA G., *Romano Guardini: teologo audace*, in «Lecture» 23(1968), pp. 707-708.
- ID., *Romano Guardini (1885-1968). Ritorno di un grande*, in «Lecture» 41(1986), pp. 691-710.
- ID., *Ricordo di Romano Guardini*, in «Humanitas» 33(1978), pp. 719-728.
- VINCENTIN P., *Il premio Erasmo a Romano Guardini*, in «L'Osservatore Romano», 27 gennaio 1962.
- ID., *A un anno dalla scomparsa: la luce del grande pensatore*, in «L'Osservatore Romano», 9 ottobre 1969.

IV. Recensioni

- AMAROLI A., rec. a *Religion und Offenbarung*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 54(1962), pp. 622-625.
- BABOLIN A., rec. a *Das Phänomen der religiösen Erfahrung*, in «Studia Patavina» 8(1961), pp. 505-509.
- ID., rec. a *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, in «Studia Patavina» 14(1967), pp. 467-468.
- ID., rec. a *Die Kirche des Herrn*, in «Studia Patavina» 14(1967), pp. 474-475.

- ID., rec. a *Johanneische Botschaft*, in «Vichiana» 1(1964), pp. 121-122.
- ID., rec. a *Paesaggio dell'eternità*, in «Ethica» 6(1967), pp. 125-127.
- ID., rec. a *Religion und Offenbarung*, in «Studia Patavina» 11 (1964), pp. 150-153.
- ID., rec. a *Sorge um den Menschen* Bd. 1, in «Studia Patavina» 9(1962), pp. 526-527.
- ID., rec. a *Sprache, Dichtung, Deutung*, in «Studia Patavina» 10(1963), pp. 482-483.
- ID., rec. a *Tugenden*, in «Vichiana» 2(1965), pp. 420-421.
- BERTINETTO T., rec. all'ed. italiana di *Pascal*, in «Filosofia» 9 (1958), 2, pp. 337-341.
- BIGI C., rec. a *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, in «Archivum franciscanum historicum» 58(1965), pp. 168-173.
- BORTOLASO G., rec. a *Scritti filosofici*, in «La civiltà cattolica» 116(1965), 2, pp. 580-581.
- BRONZINI G., rec. a *La coscienza*, in «Italia che scrive» 16 (1933), p. 357.
- ID., *Un saggio del Guardini sulle opere del grande scrittore russo. Il mondo spirituale di Dostoevskij* (rec. allo studio di Guardini sullo scrittore russo), in «La fiera letteraria», 10 luglio 1955; settembre 1968, p. 203.
- C.A., rec. a *La fine dell'epoca moderna*, in «Politica» 1954, 3, p. 602.
- CARIDDI W., rec. all'ed. italiana di *Pascal*, in «Humanitas» 14 (1959), pp. 71-73.
- CASTIGLIONE L., rec. all'ed. italiana dell'*Opera omnia*, in «L'Osservatore Romano», 8 novembre 1967.
- CASNATI F., *Dostojevskij o i nuovi titani* (rec. allo studio di Guardini sullo scrittore russo), in «L'Osservatore Romano», 18 gennaio 1952, p. 3.
- ID., *Trecento anni dalle «Provinciales»*, in «L'eco di Bergamo», 31 gennaio 1957, p. 3; in «L'Italia», 1 febbraio 1957, p. 3.
- CIAPPI L., *I 17 misteri del Rosario*, in «L'Osservatore Romano», 30 ottobre 1968.
- CRISTALDI G., Recensione di *Pascal*, in «L'Osservatore Romano», 28 novembre 1956, p. 3.

- D'AGOSTINO F., rec. a *L'inizio...*, in «Justitia» 27(1964), pp. 168-169.
- DA VIA G., *Pascal e S. Agostino di Romano Guardini*, rec. a *Christliches Bewußtsein e Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, in «L'Osservatore Romano», 6 febbraio 1969.
- ID., rec. a *L'essenza del cristianesimo*, in «L'Osservatore Romano», 22 aprile 1970.
- ID., rec. a *Studi su Dante*, in «L'Osservatore Romano», 16 marzo 1969.
- ID., rec. a *Il potere*, in «L'Osservatore Romano», 23 aprile 1969.
- ID., rec. a *La realtà umana del Signore*, in «L'Osservatore Romano», 13 maggio 1970.
- ID., *Il mondo di Dostoevskij secondo Romano Guardini* (rec. allo studio di Guardini su Dostoevskij), in «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 1969.
- ID., rec. a *Libertà, grazia, destino*, in «L'Osservatore Romano», 11 marzo 1970.
- DUSO G., rec. a *Interpretation der Welt*, in «Giornale di Metafisica» 22(1967), pp. 284-285.
- FABRO C., rec. a *Sorge um den Menschen* Bd. 2, in «Humanitas» 27(1971), pp. 253-255.
- FALCINI F., rec. di *La realtà della Chiesa*, in «Il ragguaglio librario» 35(1968), n. 9.
- FARNETANI B., rec. a *Libertà Grazia Destino*, in «Città di vita» 1957, 2, p. 245.
- FUCK M.P., rec. di *La fine dell'epoca moderna e Il potere*, in «Studium» 51(1955), pp. 33-36.
- GROPPA G., rec. a *L'esistenza e la fede*, in «Divus Thomas» 64 IIIs.38(1961), p. 339.
- GEMELLI A., rec. di *Il Signore*, in «Vita e pensiero», ottobre 1949, pp. 524-532.
- GIANOLA P., rec. a *Lettere sull'autoformazione*, in «Orientamenti pedagogici» 4(1957), 5, p. 760.
- GRASSI L., *Incontro col dramma di un uomo di fede. Pascal di Guardini*, in «Il popolo di Milano», 3 gennaio 1957, p. 3.
- JEMOLO A.C., rec. de *Il senso della Chiesa*, in «Humanitas» 16(1961), pp. 295-304.
- LANDOLT E., rec. a *Interpretation der Welt*, in «Teoresi» 20(1965), pp. 340-345.

- LOTZ J.B., rec. a *Scritti filosofici*, in «Gregorianum» 46(1965), pp. 450-451.
- LUZZATO G., rec. a *Verantwortung*, in «Israel» 19(1953), 12, p. 573.
- MAGNINO B., rec. a *Der Tod des Sokrates*, in «Sophia» 29 (1961), p. 371.
- MARCHESI A., rec. alla ed. francese di *Welt und Person*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 52(1960), pp. 585-586.
- MATTEUCCI B., rec. al libro su Dostoevskij di Romano Guardini, in «Ragguaglio librario» 19(1952), 5, p. 16.
- MELCHIORRE V., rec. a *Scritti filosofici*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 57(1965), pp. 525-528.
- MONDIN B., rec. a *L'esistenza e la fede*, in «Divus Thomas» 64 IIIs.38(1961), p. 339.
- ID., rec. di *La conversione di S. Agostino*, in «Delta» 1958, 1, pp. 47-49.
- MONTANARI P., rec. a *Scritti filosofici*, in «L'Osservatore Romano», 7 luglio 1965.
- MORAVIA S., rec. a *Scritti filosofici*, in «Il Ponte» 21(1965), pp. 1362-1363.
- MORETTI A., rec. all'ed. italiana di *Pascal*, in «Studium» 9 (1958), p. 646.
- PASTORE A., rec. a *Ritratto della malinconia*, in «Humanitas» 7(1952), pp. 997-998.
- PASSERI PIGNONI V., rec. a *L'esistenza e la fede*, in «Sapienza» 14(1966), pp. 366-367.
- PELLEGRINI A., *Hölderlin. Storia della critica*, Firenze 1956 (prende in considerazione anche l'opera di R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*), pp. 216-230.
- PERRINI M., rec. a *La conversione di sant'Agostino*, in «Humanitas» 13(1958), pp. 405-406.
- PIZONI G., rec. a *I santi segni*, in «Ephemerides liturgicae» 47 (1933), p. 651.
- PUPPO M., *Dostoevskij visto da un cattolico* (rec. al lavoro di Guardini su Dostoevskij), in «L'Italia», 28 marzo 1935, p. 3.
- QUATTROCCHI L., rec. a *Libertà, grazia, destino*, in «Italia che scrive» 8(1956), p. 392.
- RIGONI A., *Il Dostoevskij di Romano Guardini* (rec. allo Studio di Guardini su Dostoevskij), in «L'Osservatore Romano», 9 aprile 1965.

- RIVA C., rec. a *Scritti filosofici*, in «Rivista rosminiana» 60 (1966), pp. 71-72.
- ROBERTO DE C., *Il mondo religioso dello scrittore, nello studio critico di Romano Guardini* (rec. allo studio di Guardini su Dostoevskij), in «La fiera letteraria», 30 marzo 1952, p. 5.
- ROSSI F., rec. a *Pensatori religiosi*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 70(1978), pp. 325-328.
- R.R., rec. a *La coscienza*, in «Justitia» 10(1957), p. 141.
- Id., rec. a *I santi segni*, in «Justitia» 10(1957), p. 141.
- Id., rec. a *L'opera d'arte*, in «Justitia» 10(1957), p. 141.
- Id., rec. a *La fine dell'epoca moderna*, in «Justitia» 10(1957), p. 141.
- Id., rec. a *Il potere*, in «Justitia» 10(1957), p. 141.
- SOMMAVILLA G., rec. a *Opere*, ed. it. a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, in «Lettture» 29(1974), pp. 171-173.
- TORRESANI A., rec. a *Scritti filosofici*, in «Studi Cattolici» 60 (1965), p. 71.
- UBIALI A., rec. a *Linguaggio poesia interpretazione*, in «Il ragguaglio librario» 39(1972), p. 71.
- V.L., rec. a *Lettere sull'autoformazione*, in «Divus Thomas» 60 IIIs. 34(1957), p. 490.

V. Testi e saggi critici d'autori stranieri, tradotti in italiano

- BALTHASAR (VON) H.U., *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 1970.
- DANIÉLOU J., *Guardini Romano, professore di filosofia all'Università di Tubinga, luminare dei cattolici tedeschi*, in «Il Regno» n. 10, pp. 84-85.
- DOEPFNER J., *Omelia* tenuta in occasione dei funerali di Romano Guardini, in «Humanitas» 23(1968).
- ENGELMANN H.-FERRIER F., *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia 1968.
- GERL H.-B., *Romano Guardini e l'uscita dalla dialettica*, in «Il Nuovo Aeropago» 3 (7), autunno 1983, pp. 195-207.
- Id., *Romano Guardini: la vita e l'opera*, Brescia 1988.
- KUHN H., *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Brescia 1963.

- ID., *Interpretazione del mondo*, in «Humanitas» 20(1965), pp. 382-389.
- NEUNHEUSER B., *Ricordo di Romano Guardini*, in «L'Osservatore Romano», 9 ottobre 1968.
- RAHNER K., *Romano Guardini. Omaggio nell'80° compleanno*, in «Humanitas» 20(1965), pp. 390-401.
- ID., *Pensatore e cristiano. Ricordo di Romano Guardini*, in *Frammenti di spiritualità per il nostro tempo*, Brescia 1973, pp. 156-160.
- SCHILSON A., *Pensiero universale: per il centenario della nascita di Romano Guardini*, in «Humanitas» 40(1985), pp. 325-337.
- SCHOOF M., *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971, pp. 46-99.
- SPÖRL J., *Un documento del momento storico ch'è insieme un appello permanente*, introd. a *Il senso della Chiesa*, Brescia 1961.

INDICE

Prefazione (<i>Iginio Rogger</i>)	pag. 7
Introduzione (<i>Silvano Zucal</i>)	» 13
I. Vita e figura spirituale di Romano Guardini (1885-1968) (<i>Hanna-Barbara Gerl</i>)	» 43
II. Ascendenze trentine di Romano Guardini (<i>Iginio Rogger</i>)	» 67
III. L'interpretazione guardiniana dell'essere uomini nel nostro tempo (<i>Eugen Biser</i>)	» 73
IV. Il Cristo di Romano Guardini (<i>Pietro Giaco-</i> <i>mo Nonis</i>)	» 107
V. Il senso della Chiesa in Romano Guardini (<i>Ernst Tewes</i>)	» 125
VI. Romano Guardini protagonista del movi- mento liturgico (<i>Silvano Maggiani</i>)	» 131
VII. Esplorazione dell'umano. Profilo dell'antro- pologia guardiniana (<i>Eugen Biser</i>)	» 161
VIII. La visione della storia in Romano Guardini (<i>Renzo Gamberro</i>)	» 185
IX. La politica tra autorità e coscienza in Roma- no Guardini (<i>Michele Nicoletti</i>)	» 209
X. «Abbracciare con lo sguardo il mondo spiri- tuale nella sua totalità». Il pensiero di Roma- no Guardini fra teologia e filosofia (<i>Hanna-</i> <i>Barbara Gerl</i>)	» 229
XI. Katholische Weltanschauung. Religione e fe- de in Romano Guardini (<i>Tina Manferdini</i>)....	» 257
XII. L'escatologia guardiniana fra filosofia e teo- logia (<i>Silvano Zucal</i>)	» 353
XIII. Romano Guardini interprete della letteratu- ra in chiave cristiana (<i>Guido Sommarivilla</i>)	» 433
XIV. L'interpretazione di Hölderlin in Romano Guardini, filosofo dell'esistenza (<i>Giorgio</i> <i>Penzo</i>)	» 449
XV. Elogio del libro (<i>Giuseppe Zorzi</i>)	» 471
Cronologia essenziale della vita e delle opere di Romano Guardini	» 475
Appendice bibliografica	» 481

«Guardini è uno di coloro che, decidendosi per Dio in piena crisi modernista (1906 ss.), ha scelto quale criterio centrale di verità (su Dio, sull'uomo, sulla cultura, su Cristo) proprio la contestata Chiesa cattolica; e ogni verità spirituale restante in quanto segnata e garantita ufficialmente dalla Chiesa e pervasa da quel senso di totalità e di "coincidenza degli opposti" di cui respira la Chiesa. È stata in lui, per così dire, una "scommessa cattolica". Non vale la pena, egli ha ragionato a vent'anni, dare se stessi interamente, come avviene in una vocazione che si rispetti, per la verità di questo o di quello (filosofo, teologo, tempo, stile, colore...); ma per la verità di duemila anni di coerenza sì.

E così il riflessivo Guardini, e poi pensatore e poi pastore d'anime, ha fatto e si è deciso: in una sua notte che potremmo chiamare carismatica. I frutti sono maturati presto, magari in mezzo alle spine. Egli ha visto sempre meglio come, guardando dal punto di vista della Chiesa, e del suo Cristo, e del suo Dio, si vedevano, capivano, valutavano bene le cose, tutte le cose, e il mondo in esse, il mistero dell'uomo in particolare. Egli ha visto sempre meglio come, sempre guardando a quel modo, tante serrature cadevano, cadevano le angustie dello sguardo, dell'intelligenza; come si allargavano e arricchivano gli spazi del reale e del suo valore, magari nascosto. più, assai più, che da qualsiasi altro punto di vista».

(card. Carlo M. Martini)

